DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

VII

LA REFORMA CATOLICA

Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. VII
Nihil Obstat: Vicente Serrano Madrid, 24-9-70
Imprímase: Ricardo, Obispo Aux. y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Valportillo Primera, 81 - Polígono Industrial
Alcobendas (Madrid)

I. EL DESPERTAR DEL ALMA CATOLICA: SAN IGNACIO DE LOYOLA

"Renacimiento" verdadero, y no "Contra-Reforma"

Una terrible sacudida conmovió los fundamentos mismos de la Cristiandad: partes enteras del viejo edificio de la Iglesia se precipitaban en la herejía; los responsables de esa Iglesia sacudíanse entonces su mortal indiferencia, decidiéndose, contra el protestantismo y bajo su amenaza, a tomar medidas indispensables desde hacía tiempo. Así, de un modo general, se representa la serie de acontecimientos que a mediados del siglo XVI caracterizan la historia del catolicismo. Bajo este esquema se sobreentiende la expresión «Contra-Reforma», tan frecuente, como errónea.

Ni en el orden cronológico, ni en el lógico se puede hablar de «Contra-Reforma» para caracterizar a esa admirable conmoción, ese esfuerzo gigantesco, conjunto de rejuvenecimiento y reorganización que, en unos treinta años, proporcionó a la Iglesia un aspecto del todo nuevo: un verdadero «Renacimiento» en el sentido etimológico y profundo de la palabra, que, paralelo al que por entonces exaltaba las letras y las artes, resulta más impresionante aún para un cristiano. La pretendida «Contra-Reforma» *no comenzó con el Concilio de Trento*, mucho después de Lutero, sino que es bastante anterior, en sus orígenes y primeras realizaciones, al estallido de Wittemberg; no surgió para contestar a los «reformadores», sino de acuerdo con exigencias y principios grabados en la más inmutable tradición de la Iglesia y procedentes de su más viva fidelidad.

Como ya hemos visto[1], en la segunda mitad del siglo XV, cuanto entre los católicos contaba algo, quienes de veras tenían conciencia de la situación, reclamaban una Reforma, en un tono cargado a veces de violencia bravía o, con más frecuencia, como un acto de fe en los eternos destinos de la *Ecclesia Mater*. Al tiempo que nacía el hijo del minero Lutero, tal deseo de Reforma se hallaba tan extendido y cuajado que adquiría las características de una angustia.

1. Cfr. cap. IV del tomo I, párrafo *Las fuerzas intactas: la angustia de la Reforma.*

En el triple dominio de la fe, las costumbres y la organización eclesiástica, el Concilio de Trento se limitará a responder a preguntas planteadas al menos hacía un siglo, y aun a adoptar soluciones que desde hacía tiempo habían propuesto las mejores inteligencias. Esto no quiere decir que el protestantismo no haya representado, dialécticamente, un papel en el gran hecho histórico; «oportet haereses esse», repetiremos con San Pablo; la herejía obliga a la Iglesia, en determinados puntos, a precisar su doctrina, a fijar con mayor firmeza sus posiciones, cosa, que, sin duda, no se hubiera visto precisada a hacer de no haber existido errores que combatir[1]. Pero el ímpetu que la empuja a iniciar ese combate era bastante anterior al ataque luterano y no puede ser tenido como una consecuencia de la conmoción que éste provocó.

Un vistazo general a la historia de la Iglesia lo hace comprender fácilmente: la Reforma católica del siglo XVI no es distinta, en su esencia, de otras «reformas» que siempre han jalonado el tiempo, como aplicación de una ley ineluctable. Lo que los monjes de Cluny hicieron en el siglo XI, lo que San Norberto, San Bernardo y otros realizaron en el siglo XII, y en el XIII emprendieron tan valerosamente San Francisco de Asís y Santo Domingo, todos aquellos grandes trabajos vueltos a empezar sin pausa, son del mismo espíritu y de idéntica significación que los cumplidos por los Papas y los Padres del Concilio de Trento y los fundadores de las Ordenes, contemporáneos suyos. He aquí una de las constantes más evidentes del Cristianismo, uno de los más seguros testimonios en favor de su origen divino y de la realidad de las promesas que recibió; arrastrada siempre a lo profundo por las fuerzas desarrolladas por el pecado en lo más hondo de su naturaleza, el alma bautizada recae sin cesar, se entene-

1. Y en este sentido se puede decir que habrá una «Contra-Reforma», sobre todo después del Concilio de Trento, en los días de Pío V y Sixto V, que pondrán en acción medidas coercitivas y represivas, aunque no sea seguro que esto represente lo mejor de la admirable obra de la Reforma católica. Al llevar a la Iglesia a un endurecimiento y severidad, aún dialécticamente el drama protestante ha sido perjudicial al Cristianismo.

brece, parece pronta a entregarse a la muerte; pero de un modo igualmente regular, desde lo íntimo de ese alma donde la mancha original no llega a cubrirlo todo ni a destruir su imagen sobrenatural, brota una fuerza que la hace saltar hacia la luz y la vida; una fuerza llamada Gracia. Suspendido un tiempo por los acontecimientos humanos: el destierro de Aviñón, el gran Cisma o la Guerra de Cien Años, aquel sublime juego de equilibrio se reanuda en el siglo XVI y la necesaria Reforma se lleva a cabo exactamente igual que en el pasado; si ahora aparece más considerable en cuanto a sus medios y más decisiva en sus resultados es sólo porque, de tanto hacerse esperar, el remedio debía obrar contra daños más graves.

Así, al revés del protestantismo, que en todos sus aspectos representa una ruptura en la historia del Cristianismo —la más dolorosa y trágica que jamás haya habido—, la Reforma católica se sitúa en el recto camino de la más vieja tradición. Ella misma es, a decir verdad, la tradición viva reencontrada. Obsérvase en ella la misma estabilidad, cualquiera que sea el ángulo desde el que se la mire: los decretos reformadores del Concilio de Trento cumplen el mismo objetivo que los de las Bulas gregorianas y los formulados en materia de fe se refieren incesantemente a antiguas disposiciones conciliares, a las decretales de los Papas y a las enseñanzas y doctrinas de los Padres y Doctores de la Iglesia. En el terreno propiamente espiritual ocurre lo mismo: desde la *Imitación de Cristo* (unida a su vez, por Taulero y Suso, a los altos místicos de la Edad Media) hasta San Ignacio de Loyola, la filiación es clara, como sucede de Santa Catalina de Génova a San Felipe Neri, por medio de las Hermandades y Oratorios del Amor Divino.

Si, pues, cronológicamente la Reforma católica no es en nada una «Contra-Reforma», menos aún lo es en el proceso de su desarrollo. Los hombres que van a ser sus promotores no tendrán en absoluto la intención de combatir al protestantismo y detener su progreso. Mucho se hubiera extrañado San Ignacio si en aquel día de la Asunción en que pronunciaba su voto de Montmartre se le hubiera dicho que muchos historiadores le presentarían como reclutador de una tropa de choque encargada de atacar a la herejía[1]. Y aun los grandes obispos que, veinte o treinta años antes del concilio, tomaron medidas para la reforma de sus clérigos, no tenían en absoluto la intención de enfrentarse con las sangrientas críticas luteranas. No se opera la verdadera reforma *contra* un enemigo, sino *por* Dios y *por* Cristo: por la mejor fidelidad. Antes de surgir en un cuerpo de doctrina, un canon disciplinario, o un código eclesiástico, esa reforma consistió en un inmenso y prodigioso movimiento de fervor que por todas partes elevó al alma cristiana —y con mayor fuerza tal vez en Italia y en España— una especie de resurrección espiritual cuyos agentes fueron los santos.

Hay aquí un fenómeno literalmente inexplicable y que, una vez más, hace presentir en el desarrollo de los acontecimientos históricos los arcanos de las intenciones providenciales. ¿Por qué esos eficaces testigos de la verdad y la justicia, siempre tan abundantes en los grandes siglos de la Edad Media, en el momento en que eran más necesarios y cruelmente escasos durante más de doscientos años, reaparecían ahora precisamente, numerosos, a la altura de su época, a partir de comienzos del siglo XVI? ¿Qué hubiese ocurrido si un San Ignacio o un San Pío V hubieran vivido precisamente antes de que estallara el drama del cisma? Es evidente que todo hubiera sucedido de diverso modo. ¿Y por qué Dios permitía que su Iglesia se cubriera de tinieblas tan espesas antes de herirla con su luz? El mismo Bossuet, que tuvo en cuenta este enigma, no ha sabido dar una respuesta.

En esta hora decisiva en que la Iglesia católica, apostólica y romana va a rehacerse y a recobrar su genuino espíritu, sucederá como

1. Extrañará esta afirmación del autor a nuestras mentalidades acostumbradas a ver a estos personajes «desde el lado de acá» de sus historias, cuando ya la intención «antiprotestante» era evidente en ellos. No puede negarse lo que dice el historiador, si se considera de un modo cronológico; pero no resulta tan indiscutible si se atiende también al planteamiento cronológico, como lo hace el autor y lo explica, unas líneas después, en este mismo párrafo. *(Nota del traductor.)*

siempre: su auténtica historia será escrita por los santos. La Reforma se hace ante todo por una renovación espiritual, es decir, por un ahondamiento en las convicciones y una vuelta a las fuentes vivas. Mediante la práctica de la oración se pondrá fin a las dudas, a las relajaciones y al divorcio entre la fe y la vida. Resulta característico que las personalidades verdaderamente decisivas en la Reforma católica sean todas almas místicas, cuyo primer —y en realidad único objetivo sea el conocimiento de Dios, su amor y su servicio. Iñigo, herido en Pamplona, no escribe un tratado de estrategia antiherética, sino los *Ejercicios Espirituales*, y no es, desde luego, el furor contra las tesis luteranas, sino el amor del Unico lo que ilumina el rostro de San Cayetano de Thiene, en la noche de Navidad de 1517, ante el *pesebre* de Santa María la Mayor. Y es de profundo significado el hecho de que en los orígenes del gran movimiento de renacimiento católico esté, ante todo, la oración. Toda diferencia entre Reforma católica y Reforma protestante está expresada en estas palabras que ya en 1512 pronunciara en los principios del insuficiente Concilio de Letrán un religioso de lúcida fe, Gil de Viterbo: «Son los hombres quienes deben cambiar por la religión, y no la religión por los hombres.» Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura...

Pero lo sorprendente de este movimiento interior, del esfuerzo por volver a la *metanoia*, el «transformaos» del Evangelio, está en que se limita al dominio en que cada uno puede quiere ser soberano, el de la conciencia. Mientras en los turbulentos años del siglo XV, como hemos visto[1], la mística se replegaba en sí misma, aislándose del mundo de los hombres y proponiendo, con la *Imitación*, como marco del esfuerzo espiritual el claustro de un monasterio o lo más secreto del corazón, los jefes místicos que van a representar un papel en la Reforma del siglo XVI practicarán una espiritualidad vuelta hacia el conocimiento de Dios y ordenada a la caridad. Cambio de perspectiva radical cuyas razones escapan también a cualquier análisis. Pero a un tiempo, formando hombres íntegramente religiosos, hombres de oración y de renunciamiento, prepararán, casi sin quererlo, unos ejércitos de probada solidez para las batallas en que se verá sumida la Iglesia; y aquellos herejes que al comienzo los ignoraban acabarán por reconocer en ellos sus más eficaces adversarios. Irradiarán a las instituciones la reforma practicada primero en sí mismos.

Tal movimiento de renaciente fervor, esta especie de conmoción de la fe, es lo que ha hecho de un siglo impío y sangriento como el XVI uno de los más hermosos de la historia cristiana. En aquellos instantes por doquier crepita el espíritu humano de inteligencia y de genio; el alma se eleva también en exaltaciones sublimes, en actos de fe, de esperanza y caridad. Y este fenómeno propiamente espiritual será el que, por la presión ejercida sobre los jefes de la Iglesia, determine la reforma de costumbres e instituciones y la enseñanza de la doctrina, al mismo tiempo que, cambiando el clima de la época, permita reunirse al más grande de los concilios y hacer que sus decisiones se conviertan en la sangre regenerada de un renovado catolicismo.

Una religión convertida en vida

«Con frecuencia se falsea en los medios protestantes el sentido de la evolución de la espiritualidad cristiana... Digamos que en vísperas de la Reforma, la religión se había transformado en vida.» Semejante observación de un gran profesor calvinista[1] tiene suficiente peso y corresponde a una realidad evidente. Los protestantes no tuvieron el monopolio del deseo de hallar en la fe un contacto directo con Dios, de beber en las fuentes evangélicas, sin atenerse a

1. Cfr. vol. I, cap. IV, párrafo *La mística se desarrolla y se aísla.*

1. E. G. Leonard, de quien hemos citado ya numerosos y excelentes trabajos (cfr. Notas bibliográficas a los capítulos V, VI y VII), en su obra *Calvino y la Reforma en Francia*, Aix, 1944.

los usos exteriores y a las devociones formales, de conocer la palabra divina en toda su verdad. Antes de que Lutero tradujera en la Wartburg la *Biblia* en lengua vulgar, habían aparecido ya múltiples ediciones del sagrado libro[1]. El cardenal Cisneros había dedicado enormes esfuerzos a la *poliglota.* Lefèvre d'Etaples tuvo éxito en su versión francesa de los textos sagrados. Y por lo que toca al deseo de una religión más pura, a un tiempo más exigente e interior —lo que sería el primer móvil del monje de Wittemberg— bastante antes que él, desde Taulero a Ruysbrieck, y desde Suso al desconocido autor de la *Imitación*, eran innumerables los varones espirituales totalmente católicos que habían sentido ese deseo.

Bien quisiéramos esbozar un cuadro de esa especie de conmoción que sacudió a tantas almas en los fines del siglo XV y comienzos del XVI —movimiento que decidiría tan diversas consecuencias—. Pero el fenómeno es rebelde al análisis, tan complejo, contradictorio y ambiguo aparece con frecuencia. Búscase la conciencia cristiana a veces con excesiva audacia, y el demasiado largo silencio de Roma permite que algunos corran hacia repetidos extravíos. En sus orígenes, los granos de donde han de germinar las mieses del protestantismo, no se diferenciarán en mucho de las semillas fecundas destinadas a vivificar a la Iglesia católica. Antes de que se endurezcan las posiciones y que se eleven barreras bien pronto infranqueables, el conjunto de bautizados —o al menos lo mejor de entre ellos— será quien haga el esfuerzo por desembarazar al Cristianismo de todo aquello que lo desfigura y mancha. Se distingue con claridad una general dirección, pero, en los detalles, ¡cuántas diferencias! Igualmente es imposible darse cuenta, en la primavera, cuál de los múltiples procesos que reverdecen los árboles de una almunia, producirá los frutos y las flores.

Resultan innumerables los nombres que habría que citar en todos los países y en todas las clases sociales para recordar a los que animaron este gran movimiento de fervor. Helos aquí, en la jerarquía eclesiástica y aun entre el Sacro Colegio: Cisneros, Sadolet, Aleandro, Giberti, Caraffa, Lippomano... y entre los sacerdotes y religiosos: Cayetano, Zaccaría, Jerónimo Emiliano, Serafino di Fermo, Mateo de Bascio, Batista da Crema. Son numerosos los intelectuales empeñados en la Reforma interior, sobre todo en las filas del humanismo cristiano, de Marsilio Ficino a Vives, de Erasmo a Tomás Moro. También las mujeres tienen un importante papel en esta animación espiritual, a veces bastante sospechosa, como Margarita de Navarra y Renata de Ferrara, y con más frecuencia profundamente católicas, como aquella poetisa Vittoria Colonna, cuya calidad de alma está bien reflejada en la pureza de su rostro, confidente de Miguel Angel, de Reginaldo Pole y también de Valdés, o su amiga Catalina Cibo que, para mejor conocer la Sagrada Escritura, aprendió el hebreo y el griego, y se convertirá en gran protectora de los Capuchinos en los comienzos de la Orden, o aquella otra Luisa Torelli, condesa de Guastalla, cuya virtud se acercará a la santidad. Y el mismo fervor se observa en el pueblo; ¿no nos habla el analista Tassini de gentes que discutían en muchas ciudades de Italia, aun en las calles y plazas, de la fe y el dogma?

Por todas partes se constituyen grupos de cristianos que trabajan en común sobre esos graves problemas, leen el *Evangelio* y el *Antiguo Testamento*, discuten de teología y mística; los hay en Alcalá, Burgos, Palencia, en la Corte de Carlos V y en las de Francisco I o Enrique VIII; existen en Nápoles, en torno a Juan de Valdés, el místico español que morirá en el catolicismo, después de haber sembrado conjuntamente el buen grano y la cizaña; los encontramos también en Verona, con Giberti, en el palacio calabrés de Donatello Rubbo y cabe las arcadas de San Jorge el Mayor; y a su tiempo surgirán los del Oratorio del Amor Divino en Roma, centrados en Gregorio Cortèse. El grupo de Meaux, reunido por Briçonnet, no es en sus comienzos más que uno de tantos cenáculos de los que la Iglesia no tiene queja alguna. Podemos representarnos a esos grupos como una multitud de *La Chesnaie* de los buenos tiempos de

1. Cfr. t. I, cap. V.

Lamennais, de acción realmente considerable[1].

Otra señal característica de esa animación: la proliferación de libros religiosos y de métodos de oración. Es impresionante la lista de reediciones de místicos, publicaciones de tratados entre los últimos años del siglo XV y el 1530. La *Imitación*, reimpresa sin cesar, está al lado de la *Vida de Cristo*, de Ludolfo el Cartujo o el *Soliloquio*, de San Agustín. Se resucita a los místicos de la Edad Media; el *Espejo de la Perfección*, de Harphius es traducido a varios idiomas; los cartujos de Colonia se especializan en la compilación de la obra espiritual de los pasados siglos, sufriendo la competencia del obispado de Granada o de la abadía de Montserrat en España. En esta última, García de Cisneros publica su *Ejercitatorio de la Vida Espiritual* que leerá más tarde Ignacio de Loyola al instalarse en la vecina Manresa. Los tratados de Juan de Avila, *Audi, Filia* y de Luis de Granada, *Guía de Pecadores* se extienden fuera de España. Pero igualmente reduce a las conciencias exigentes otros métodos de oración de los Hermanos de la Vida Común o de los canónigos de Windesheim. En Francia, *Luis Blosio* (1506-1566) multiplica los libros de alta espiritualidad, de los que es la *Institución Espiritual* el más célebre. Y el *Tratado de las armas espirituales* de una simple y santa religiosa, Catalina de Bolonia, estusiasma a numerosas almas.

Todo es vivo al par que sólido en este múltiple movimiento llevado con frecuencia al extremo. Antes de que la Reforma católica imponga sus principios y vuelva las cosas a su orden, se tiene la impresión de que el alma cristiana tantea, se lanza en todas direcciones, empujada por el gran deseo de volver a encontrar la certidumbre y la luz. Consideremos, por ejemplo, a España, esa España que va a surgir, bajo Felipe II, como la patria misma de la «Contra-Reforma» más rígida, esa España en que se forma el gran soldado del Papa, Ignacio, y donde se preparan los heraldos de la experiencia mística más legítimamente católica, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. ¡Qué diverso aspecto tenía veinte o treinta años antes! Diríase un metal en fundición. La vuelta al auténtico Cristianismo, a la religión vivida, es lo que se pide a Erasmo y a su *Filosofía de Cristo* —que, como dice el maestro— «debe ser vivida y no discutida». El erasmismo invade la Península; todos los intelectuales cristianos «avanzados» se adhieren a él; la Universidad de Palencia se erige en centro del movimiento, al que pronto se añade, imitándola la de Sevilla. En el Flandes español, primero en Lovaina y después en Brujas, uno de los talentos de más alta calidad, *Luis Vives* (1492-1540) que va a ser uno de los iniciadores de la ciencia pedagógica, es, más que un discípulo de Erasmo, su émulo. El *Enchiridion militis Christi* (La daga del soldado de Cristo) lleva su influencia por todas partes, y aparecerá hasta en la obra de Fray Luis de León y de Juan de la Cruz, que lo debieron conocer en la célebre y prudente traducción de Alonso Fernández. Aquel manifiesto del cristianismo interior, hostil a cualquier formalismo, arrebató de alegría a numerosas almas. Franciscanos y dominicos se preocuparon muy justamente por posibles desviaciones y la Inquisición hubo de intervenir. Diego de Zúñiga lanza contra las ideas del Holandés su panfleto *Blasfemia e impiedad;* pero, ¿puede negarse que el erasmismo inquietante en cierto sentido haya sido un fermento de renovación espiritual? Testigos de ello son el buen Maldonado y los dos hermanos Vargas.

Mas he aquí otro movimiento que llega, no tanto a los intelectuales universitarios, sino a la masa sencilla y fervorosa, sacerdotes, frailes, monjas y aun ciertos espíritus elevados, como Juan de Valdés antes de su huida a Nápoles, o Miguel Servet, futura víctima de la hoguera de Calvino, movimiento al que mostró cierta incli-

1. Numerosos de estos grupos se desdoblan en verdaderas cofradías de caridad, como había ocurrido en la segunda mitad del siglo XV. La más célebre fue la de «La Caridad de San Jerónimo» (del nombre de la iglesia romana que le fue dada por centro), a la que protegió el cardenal Julio de Médicis, futuro Clemente VII, y donde cristianos de todas condiciones, desde cardenales y mayordomos del Papa a estudiantes, se consagraron al servicio de los enfermos más pobres, a las visitas de los necesitados y prisioneros, a enterrar a los muertos sin familia. Un cuarto de siglo después, la acción de San Felipe Neri se dilatará a San Jerónimo.

nación incluso un cardenal como Carranza. Se trata de *iluminismo*, que también tiende a un cristianismo interior, con un llamamiento al sentimiento vivo de la gracia. Su principio, en lo que tiene de más moderado, viene expuesto en el *Tercer Abecedario*, del franciscano Osuna: hacer en el alma el vacío absoluto, para que el Señor entre solo en ella y la llene de «luz». Pero, en el límite de esta doctrina de recogimiento interior está la del abandono, en la que se nos persuade que el alma y la conciencia humana, iluminada por Dios, ya no peca —lo que roza bastante con el luteranismo—. ¡Qué tipos tan extraños desfilan entre estos *Alumbrados* e iluminados![1] María de Santo Domingo que permanece en éxtasis durante horas, como muerta y que, ignorante y casi analfabeta, se enfrenta con los más altos teólogos; la clarisa Magdalena de la Cruz, ¡que hace un pacto con el diablo! Algunos erasmistas como los Vergara se dejan tentar por semejantes doctrinas y María Cazalla, llamada por sus beaterías «la beata», habla de Lutero con singular indulgencia. El movimiento, en ciertos casos llega a la aberración espiritual. Por otros, parece promover una doctrina esotérica, a la manera de ciertos altos iniciados. Y sin embargo, ¿no pretende también la renovación de las almas? ¿No contribuye a satisfacer el deseo de un Cristianismo más próximo a Cristo? La Inquisición podrá herir a este iluminismo —no sin justicia— pero no es menos cierto que sin sus mal coherentes tentativas, no llegaría un San Juan de la Cruz a ser lo que fue, al lograr superarlo.

Tales fenómenos, al mismo tiempo que hacen sentir la presión ejercida por tantas almas fervorosas sobre la Iglesia para obligar a sus jefes a obrar y llevar a cabo la Reforma, nos muestran cuántas tomas de posiciones claras y categóricas son indispensables. En el momento en que Lutero y demás reformadores protestantes dan comienzo a su ofensiva contra la Iglesia católica y romana, no es único el peligro en que la ponen. Si Roma permanece muda e inerte, si la autoridad no se decide a tomar en sus manos

1. De aquí procede el sentido peyorativo de esta palabra.

todos aquellos complejos movimientos y a proponer a tantas almas que se buscan a sí mismas una regla que fije las relaciones entre la fe y la vida, ¿en qué extrañas fragosidades no se extraviarán tantas excelentes voluntades? Que la Iglesia hable y todo se hará claro, todo entrará en orden. Nociones que originariamente podían prestarse a confusiones, una vez tamizadas y definidas por la Iglesia, dejarán de ser peligrosas. Llegará a su fin la confusión de lo verdadero y lo falso. Erasmo lo proclamará en voz alta cuando grite después de su ruptura con Lutero: «Yo no fundo mi certeza más que en los seguros juicios de la Iglesia.» Aquellos que con toda su alma y con todas sus fuerzas «sienten con la Iglesia», tomarán la suprema decisión. Y tan grande agitación espiritual acabará por resolverse en un acto de obediencia y fidelidad[1].

Pero precisamente, de esta confusa fermentación, surgen hombres que piensan y sienten plenamente con la Iglesia y cuya aspiración espiritual es poderosa, que no intuyen ni un instante que la Reforma pueda hacerse de otro modo que «cambiando los hombres y no la reli-

1. Por esta razón, de ciertas fórmulas parecidas entre sí extraordinariamente, unas son condenadas y otras aceptadas por la Iglesia, según la actitud de quien las sostenga. Por ejemplo, se leen en la décimocuarta *Regla para sentir con la Iglesia*, de San Ignacio de Loyola, estas palabras: «Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia», palabras que, tomadas a la letra, hacen pensar en Calvino y su doctrina de la predestinación; pero el contexto muestra con bastante claridad que el fundador de los jesuitas, que siente plenamente con la Iglesia, evita los excesos y errores del teólogo de la *Institución Cristiana*. Igualmente Seripando, general de los agustinos desde 1539 a 1551 y más tarde cardenal y legado, expone sobre el papel de la fe tesis que, en sus términos, recuerdan a las de Lutero. El canónigo Pasquier en su *Diccionario de Teología católica* escribe a este propósito: «La manera tan fuertemente opuesta con que la Iglesia ha tratado a estas ideas y a esos hombres no debe escandalizar... (se refiere a Seripando y Lutero). En todas las épocas de la vida de la Iglesia, al mezclarse entre sí determinadas teorías han recibido tratamiento muy distinto.»

sión. Estos desean permanecer fieles del todo a la Madre Iglesia, aun cuando ofrezca momentáneamente un aspecto poco halagüeño. San Ignacio será el ejemplo más ilustre de esta clase de hombres; y un Adriano VI, de haber vivido más tiempo y de haber sido más hábil, hubiera podido elevar ese ejemplo al solio pontificio. Pero existen otros muchos, y precisamente por el número de semejantes hombres, la aspiración que se eleva del fondo del alma cristiana arrastrará consigo a toda la Iglesia y, al fin, se llevará a cabo la Reforma.

¿Se desean ejemplos? Pues he aquí uno singularmente seductor. *Gaspar Contarini* (1470-1542), senador de Venecia y uno de los dirigentes de la Serenísima, a la que representó como embajador en Roma y en la Corte de Carlos V. Humanista notable, inteligente helenista, amigo de todo lo que representaba algo en la Europa de las letras, era al propio tiempo un alma llena de Dios, que practicaba la piedad y la caridad con una delicadeza que hace pensar anticipadamente en San Francisco de Sales, y que al mismo tiempo, espoleado por el deseo de renovar el Cristianismo se pone en contacto con un Valdés igual que con un Sadolet, con Reginaldo Pole, lo mismo que con el buen obispo Giberti. Mejor que nadie ha visto de cerca la corrupción de Roma, la decadencia hacia la que resbala la silla de San Pedro: pero es un hijo de la Iglesia y desea ver desarrollarse en el marco de la tradición el impulso espiritual que reclama; es la Iglesia la llamada a hacer la necesaria Reforma. Cuando quede viudo y sea creado cardenal, se convertirá en uno de los más eficaces abogados de esa Reforma.

Y ahora un nuevo ejemplo: es esta vez un grupo de cristianos fervorosos o, mejor dicho, todo un conjunto de grupos, en los que es extremo el ánimo espiritual, preparado en un entusiasmo febril de grandes renovaciones. Su título es: *Oratorio del Amor Divino*. Fijémonos en esos admirables cristianos, en una pequeña iglesia del Transtévere, en Roma, en los Santos Silvestre y Dorotea, en los años de 1510 a 1520. En ese medio ambiente, hay de todo: clérigos y laicos, burgueses piadosos y humanistas. La idea originaria que así les congrega, procede de las *Hermandades del Amor Divino* a las que vimos nacer en el siglo XV, especialmente bajo la acción de Santa Catalina de Génova. Han tomado por patrono a San Jerónimo, alma ardiente, letrado insigne, traductor de la *Biblia*. Cayetano de Thiene, Juan Pedro Caraffa, Lippomano, Giuliano Dati, cura de la modesta iglesia en que se reúnen, son sus principales cabezas. Hombres que rezan, meditan en común, estudian la Escritura y los Padres de la Iglesia: más que de reformar a la Iglesia, se cuidan de la propia reforma, de hallar en sí mismos las más propicias tierras para que germine el grano de Cristo. Su ejemplo cunde pronto por todas partes: surgen Oratorios semejantes en Venecia, Brescia y Verona. De estos grupos ardientes van a salir los fundadores de Ordenes, como San Cayetano, los reformadores como el futuro Papa Caraffa y Lippomano, llamado a presidir el Concilio de Trento. Nada muestra mejor que el ejemplo de esta sociedad sin estatutos y de esta corriente sin reglas fijas, hasta qué punto la Reforma propiamente dicha ahondó sus raíces por el fervor de las almas. Así, San Jerónimo Emiliano, fundador de la orden de Somasca, cuyo único fin es hacer reinar la fe y la caridad, pone en labios de los niños huérfanos, esta sublime plegaria que tiene todo el valor de un programa: «Dulce Padre, Señor nuestro Jesucristo, os rogamos por vuestra infinita bondad que volváis a todo el Cristianismo al mejor estado de santidad que pueda agradar a vuestra divina Majestad.»[1]

Obispos reformadores

«Volver al Cristianismo, al mejor estado de santidad», tal fue, en efecto, bastante antes del Concilio de Trento y de las decisiones de los Papas, la mayor preocupación de un gran número de hombres, no solamente entre aquellos que no poseían otras armas que la oración, sino aun en-

1. En el siglo XV se imprimieron gran número de tratados sobre el ideal del obispo, como los de Enrique de Haguenau, Gerson, Dionisio el Cartujo, Lorenzo Justiniano y Antonino de Florencia.

tre quienes en sus propias funciones se empeñaban en poner por obra aquellos propósitos. Así surgieron, precediendo a la Reforma oficial romana, reformas episcopales, abaciales, priorales, llamadas a preparar a la otra el camino, y con frecuencia los medios. Reforma esporádica, limitada muchas veces a las dimensiones de una diócesis, y por excepción a las de un reino, ligada a la existencia de un hombre, y por esto mismo frágil, pero que, como indicio, tiene una gran importancia.

Reformas episcopales. Se ha hablado demasiado de obispos indignos, preocupados por las prebendas, de vidas poco ejemplares, para no sentir ahora un gran placer al afirmar que no todos los jefes de la jerarquía católica fueron según aquel modelo, y que, al contrario, se sabe de muchos que, fundando en su fe un alto sentimiento de sus deberes, trataron de conducir a su clero y a sus fieles a una religión más depurada. De estos obispos —cuya enumeración sería larga— los hubo en todos los países, pacíficos o violentos, según sus temperamentos, dichosos o desgraciados en sus resultados, pero que en conjunto constituyen la vanguardia de quienes en Trento trasladarán sus excelentes intenciones reformadoras a las instituciones de la Iglesia.

He aquí un precursor: el célebre cardenal *Francisco Ximénez de Cisneros* (1435-1517), al que hemos visto[1] acompañar a los soberanos en la expedición de Granada —le gustaba decir: «Me agrada tanto el olor de la pólvora como el del incienso»—, pero sobre quien nos equivocaríamos representándolo únicamente como un prelado armado. Muerto en 1517, el mismo año en que Lutero comenzaba su carrera y más de veinticinco antes del Concilio de Trento, había consagrado gran parte de su vida y de su incansable actividad a restaurar a la Iglesia en su santidad propia. Hecho sorprendente: este hombre no llegó por razones teológicas a su puesto de reformador, sino después de una experiencia interior, de un íntimo despertar del fervor religioso, semejante al observado en tantos contemporáneos suyos. ¿Por qué este sacerdote secular, administrador del obispado de Sigüenza, renunciando a todo a los cuarenta y ocho años, tomó en la más severa observancia el hábito franciscano en el convento de Castañar? Durante más de diez años, sediento de penitencia, retirado en una cabaña de ramas que se había construido separada del convento, pareció que no iba a ser más que un ermitaño modelo, cuyas virtudes no tardarían en ser conocidas en los alrededores. Sacado de su retiro por voluntad de la reina, que le hizo su confesor y le dio el arzobispado de Toledo, se adaptó inmediatamente a sus nuevas funciones, y puso su autoridad, rápidamente acrecentada, al servicio de la causa de Dios. Visitados por él mismo en persona, los monasterios de Castilla fueron uno tras otro invitados a reformarse. Empeñóse en hacer del de su diócesis un clero modelo. Al mismo tiempo, convencido de que la Iglesia no podía hacer nada eficaz en el mundo que empezaba a nacer, si no utilizaba sus medios, trabajó en lograr que el humanismo y la cultura fueran aliados del Cristianismo. La Universidad de Alcalá, fundada por él y que tuvo hasta diez mil estudiantes, fue encargada de preparar la selección católica de España. La *Biblia Poliglota,* en seis volúmenes, realizada por un grupo de especialistas guiados de cerca por el Arzobispo —López de Zúñiga, Núñez de Guzmán—, antes que las biblias protestantes y los trabajos de Erasmo, erigió un monumento de erudición católica. Llegado a Cardenal, Gran Inquisidor, Primado, Gobernador de Castilla, Vicario del Imperio, hasta más allá de los ochenta años, Cisneros llevó a cabo la misma acción infatigable. Pero no consiguió en todos los terrenos llegar a la meta; por ejemplo, cuando para obligar a sus canónigos a vivir en común les hizo construir casas cerca de la Catedral, las moradas permanecieron vacías y los canónigos, rebelados contra la autoridad episcopal, llegaron a encerrar al nuncio Ortiz, venido para excomulgarlos. Pero España debió a su influencia, sobre todo, la resistencia opuesta a la penetración protestante y el severo cardenal de Toledo mostró un camino a toda la Iglesia.

No iban a perderse tales ejemplos. En la misma España, la corriente reformadora, cuyo hontanar había sido Cisneros, continuó fluyendo después de su muerte. En aquella Andalucía

1 Cfr. t. I, cap. IV.

donde Juan de Avila, discípulo de la Universidad de Alcalá, entró en acción diez años después de la desaparición del Cardenal, los obispos se mostraron ardorosos en proseguir la obra: así, el arzobispo Pedro Guerrero, de Granada, que, llamado al Concilio de Trento, propondrá al apóstol de los seglares que le acompañe. Así también *Santo Tomás de Villanueva* (1488-1555), arzobispo de Valencia, alma mística y pura, fundador de admirables obras hospitalarias a las que donó todas las rentas de sus beneficios (¡y hasta su lecho personal!), gran escritor y predicador tan elocuente que Carlos V le llevó a la cátedra sagrada de su corte; pero igualmente reformador tan eficaz que ya en vida se le llamaba «el nuevo apóstol de España».

Si bien es verdad que la Península Ibérica ocupa un puesto insigne en este movimiento, no fue, sin embargo, la única parte de la Cristiandad puesta en acción. Otro tanto ocurrió en Italia, esa Italia cuyo episcopado de la época es a veces juzgado a través de cardenales mundanos —o peor aún— a lo Médicis, a lo Farnese o a lo Borgia; pero que cuenta al frente de sus diócesis con un considerable número de personalidades limpias de todo reproche, cuya calidad espiritual y acción debemos admirar. Un solo nombre bastaría para resumir todo aquel esfuerzo llevado a cabo en numerosos lugares para sustraer a la Iglesia a los malos ejemplos que por desgracia daba la corte pontificia: el de un hombre tan evidentemente santo que hasta se extraña uno de no verlo en los altares: *Giberti, obispo de Verona* (1495-1543), aquel *micer Juan Mateo, reverendísimo y rarísimo*, a quien el buen cronista barnabita Lorenzo Davídico citaría en el primer puesto de los combatientes de vanguardia de la Reforma católica. ¡Qué admirable figura, en efecto, la de este místico, este contemplativo en potencia —desde joven no había soñado más que en la vida silenciosa de los claustros—, a quien las circunstancias obligaron a asumir altísimas funciones en la Iglesia, pero cuyo único deseo fue siempre, allí donde se encontrara, infundir en la vida de los hombres el Evangelio, que ya era savia de la suya! Colocado por su padre, gran almirante genovés, en el secretariado del cardenal Julio de Médicis, encargado de delicadas misiones por León X, *datario*, es decir, casi primer ministro de su antiguo señor, convertido en el Papa Clemente VII, aun ocupando pesados cargos, siguió siendo el hombre fervoroso y abnegado que había soñado ser en el claustro, y el Oratorio del Amor Divino no tenía en sus piadosas reuniones un hombre más fiel que él. Pesábanle títulos y honores; y cuando, por fin, tras el «saco» de Roma, pudo obtener del Pontífice el permiso de abandonarlos, se retiró a su obispado de Verona, donde en unos quince años logró una asombrosa transformación. Predicando con el ejemplo, renunciando a todos sus beneficios, viviendo en su palacio como un monje —leíase durante la comida un libro de piedad—, consiguió imponer a un clero bien poco digno de elogios la vuelta a la moral y a la disciplina. Siempre en camino, visitando poco a poco las parroquias de su diócesis, removiendo a los sacerdotes indignos y animando a los tibios y remisos, reavivó por doquier la vida de fe y la práctica religiosa. Unos «vicarios foráneos» fueron encargados de ejecutar sus órdenes en ausencia del obispo. Estas órdenes impresas distribuyéronse a todos los curas y fueron tan perfectas que muchos de sus artículos pasaron íntegros a los cánones del Concilio de Trento. Igualmente, fueron objeto de su firme solicitud las órdenes religiosas, lo que no agradó a todos sus miembros, especialmente a ciertas religiosas perfumadas que fueron a quejarse a Roma —desde luego, en vano—. Los frailes mendicantes fueron invitados a moderar su celo. Y, en fin, ¿a qué terreno no llevó su esfuerzo el sorprendente obispo? Creóse, para desarrollar la piedad de los fieles, la *Hermandad del Santísimo Sacramento*, que iba a hacer escuela. Restauróse la liturgia en toda su dignidad en la diócesis de Verona, cuyo ejemplo siguieron otras.[1] Los predicadores fueron invitados a no

1. La Iglesia debe a Giberti la costumbre de guardar la Sagrada Eucaristía en un tabernáculo sobre el altar y agitar una campanilla en la Elevación, y, para los confesores, la obligación de llevar la sobrepelliz de coro y la estola. También le atribuyen muchos el origen de los confesionarios tal como se usan hoy.

abusar de los derechos de la elocuencia, a limitar la duración de sus sermones y a no gargarizar con citas latinas. El obispo, cultísimo, fundó en su derredor un centro de estudios: la «Academia Gibertina». Tan caritativo y social como moral y disciplinario, multiplicó orfelinatos, hospicios, casas de refugio para muchachas pobres y arrepentidas, y su *Societas Pauperum* fue un anticipo de nuestra moderna *Hermandad de San Vicente de Paúl*, trescientos años antes de Ozanam. Claro está que nada de esto ocurría sin luchas, fracasos o cóleras; pero es preciso decir, en honor de los Papas, que todos sostuvieron con energía a aquél, a quien Clemente VII había nombrado *Legado*. Juan-Mateo Giberti murió demasiado pronto, demasiado joven para ver triunfar sus ideas en el Concilio de Trento, pero había abierto el camino. Al carmelita Castiglione, que pronunció su oración fúnebre, le sobró razón al decir: «Nuestro obispo ha vivido y muerto como un santo.»

Giberti no fue el único. Lo que él hacía en Verona —donde Lippomano continuaría a la perfección su obra—, otros muchos, al mismo tiempo o después de él, lo realizaron en diversas partes: Cornaro, en Brescia: Ridolfi, en Vicenza; Hércules Gonzaga, en Mantua; Contarini en Belluno; Vida, en Alba de Lombardía; Pissani, en Padua; Aleandro, en Brindisi; Doria, en Génova; Cles, en Trento; los resultados fueron diversos, y en ninguna parte llegaron al nivel de los de Verona, pero no dejaba de ser significativo el fermento de tantas diócesis. Por otra parte, el mismo movimiento cundía por doquier, más o menos importante, más o menos eficaz. En Alemania, donde no todos los obispos eran como Herrmann von Wied o como Ruperto von Simmern, el movimiento fue conducido por óptimos prelados como Juan von Eich, Federico de Hohenzollern, Bertoldo Pirstinger. En la sede de Basilea sucediéronse excelentes obispos, como Cristóbal de Utenheim, eficazmente ayudados por equipos auxiliares. En Inglaterra hubo un Juan Fisher, y con esto está dicho todo. Hasta en Polonia, donde Estanislao Hosius, obispo de Chelm y futuro cardenal, luchó contra los protestantes, no sólo con la pluma, sino con el ejemplo; y no podemos olvidarnos en este sucinto e incompleto elenco de evocar a aquellos grupos de obispos franceses a los que también hemos visto trabajando por fundar en un profundo fervor la lucha por la reforma de sus diócesis, trátese del brillante Sadolet de Carpentras o de Briçonnet de Meaux, cuya doctrina pudo ser objeto de sospechas, pero cuya altura moral y cuyo valor en volver a la Iglesia a su debido estado nadie puede criticar[1].

La Reforma de las antiguas Ordenes: Los Capuchinos

Otra reacción, la más tradicional en la Iglesia, la de los religiosos, cooperó a la de los Obispos contra las fuerzas de la decadencia. ¿No se han concretado a lo largo de todas las crisis padecidas por la sociedad cristiana en el curso de los siglos, las fuerzas de la resistencia en las órdenes monacales? ¿Eran capaces de hacer aún los antiguos Institutos regulares lo que antes, a su vez, habían hecho los Benedictinos y Cistercienses, los Franciscanos y Dominicos? Aparentemente, su papel parecía no haber terminado; seguían siendo numerosas las abadías de monjes negros o blancos; los Frailes Menores continuaban ejerciendo una gran influencia en el pueblo; y Paulo III, en 1542, confiará a los Dominicos la restaurada Inquisición romana. Pero es bien sabido que las antiguas Ordenes habían, en conjunto, degenerado bastante de su primitivo fervor; verdad es que siempre contaban en sus jerarquías con piadosos religiosos, pero mezclados con frecuencia con dudosos monjes, llevados por un reclutamiento poco severo y constreñidos a vivir con frecuencia en medio de hermanos poco edificantes, aquellos buenos elementos sufrían, sentíanse ineficaces, e innumerables roces y aun conflictos violentos eran la consecuencia de tal situación. La cuestión estaba en saber si el bien se impondría al mal, si los mantenedores de la regla y de las tradiciones de santidad llegarían a imponer sus puntos de vista a los demás, cuestión tanto más grave cuanto que

1. Cfr. t. I, c. VI.

todas estas viejas Ordenes iban a sufrir los más feroces asaltos de la crítica protestante, mientras que nuevas instituciones erigíanse junto a ellas, llenas de ímpetu, prontas a suplantarlas.

Una tendencia muy clara, que será la de toda la Reforma católica, llevó a someter más estrechamente a todas las órdenes religiosas a las autoridades eclesiásticas, a la Santa Sede por medio de la Congregación de Religiosos, y a los Obispos, allanando diversos privilegios monásticos. Ya León X, en 1516, colocó a todos los religiosos, aun a los Mendicantes, bajo la autoridad episcopal para el ejercicio del ministerio exterior; y en numerosas ocasiones, cuando surgían conflictos entre obispos y reformadores y frailes —por ejemplo, en Verona en tiempos de Giberti— la Santa Sede dio siempre razón a los primeros. Política que preanuncia los decretos del Concilio de Trento para poner fin a los abusos, para constituir en congregación a los Benedictinos negros, para vigilar la pobreza oficial de los Menores e igualmente las severas medidas de Paulo IV contra los monjes vagabundos, a quienes mandará a galeras o a prisiones.

Tales medidas conciliares o pontificias hubiesen sido inútiles si en el mismo seno de las viejas formaciones regulares no se hubiera manifestado una voluntad de reforma seria y espontánea. Esta voluntad existió y en modo singular. A decir verdad, nunca había desaparecido. Ya en los malos tiempos de la XIV y XV centurias, desde lo más profundo de la fidelidad, florecían reformas de las que algunas resultaron eficaces.[1] Santa Coleta, Santa Catalina de Siena, San Andrés Corsini, San Juan de Capistrano, San Antonino y tantos otros habían trabajado valerosamente; una vez más había que reemprender la tarea, puesto que es inherente a la naturaleza humana, aun sostenida por un triple voto, el rodar sin descanso por la pendiente. Volvióse a la tarea. Puede decirse que no existe orden antigua que en los cuarenta años que precedieron al Concilio de Trento, no diera admirables señales de renovación. En todas o en casi todas, como ocurría al frente de las diócesis, hombres y mujeres adquirieron en una experiencia personal, la fuerza de tornar a la lucha contra todo aquello que ponía en peligro, al mismo tiempo que a sus Ordenes, las bases mismas de su vida espiritual. Tal renovación de los religiosos es uno de los más impresionantes aspectos de esta «pre-reforma» que anuncia la Reforma oficial, preparándole sus caminos y sus tropas. Idéntico fue el proceso casi en todas partes: un varón de Dios suscitaba en el seno de alguna vieja Orden, más o menos decaída, un grupo o una comunidad nueva, resuelta a vivir en una total fidelidad a la regla; tras diversas dificultades, el pequeño núcleo llegaba a imponerse y a prosperar, mientras se le reunían numerosos elementos; y a menudo era el conjunto o una gran mayoría de la antigua congregación la que se transformaba con este ejemplo.

Hay que rendir homenaje a estos valientes que reavivaron la llama; son menos conocidos que sus contemporáneos fundadores de nuevos Institutos, un San Ignacio o un San Cayetano. Y no teniendo al servicio de su memoria el celo de jóvenes formaciones deseosas de ver a un protector en el cielo, pocos de ellos han sido canonizados, y, sin embargo, ¡cuántos lo hubieran merecido!

Entre los Benedictinos surge en Alemania el magnífico esfuerzo de la congregación de Bursfeld, heredera del espíritu de Nicolás de Cusa; y al frente de la célebre abadía española de Montserrat, cercana a Barcelona, nos encontramos con el gran místico, cuya influencia recibirá San Ignacio de Loyola, *García de Cisneros* (1465-1510), sobrino del cardenal Ximénez, que no sólo restauró la disciplina, sino también el esplendor del Oficio. Dentro de la misma orden está el magnífico humanista *Gregorio Cortese* (1483-1548), que primero en Mantua, después en el antiguo monasterio de Lerins y más tarde en San Jorge el Mayor de Venecia reanima con el fervor y el orden la afición a los trabajos intelectuales, ejerce profunda influencia sobre todos sus hermanos de Montecasino y, con el tiempo, llega a obispo de Urbino y cardenal promovido por Paulo III.

Entre los camaldulenses, la venerable orden de San Romualdo, hallamos al *bienaventu-*

1. Cfr. t. I, c. III, en el párrafo *¿Se reformará la Iglesia? Santa Coleta;* y c. IV.

rado Justiniano (1476-1528) —de aquella familia veneciana que dio a la Iglesia al virtuoso patriarca Lorenzo y a un venerable benedictino, Nicolás—, que se pone al frente del movimiento de Reforma. Primero en los Apeninos, después en el llano de Ancona, sus hijos espirituales viven en pequeñas cabañas separadas, como en verdaderas ermitas, abnegados y mortificados, y su ejemplo tiene tal irradiación que al poco tiempo lo seguirá la casi totalidad de la Orden. Tras él, su pariente Pedro Justiniano hará del monte Corona, en el Alto Tíber, el centro de la Camáldula reformada.

La misma animación, la misma voluntad de renacimiento se observa entre los Mendicantes de todos los hábitos. Los Dominicos no tienen entonces excepcionales personalidades reformadoras, mas esto ocurre porque la Reforma se realizó ya entre ellos a partir de 1493, cuando el célebre Capítulo de San Marcos en Florencia, al que el buen arzobispo San Antonino comunicó sus anhelos, y quizá también porque, a pesar de su fracaso final, la acción de Savonarola sigue haciéndose sentir bastante tiempo después de que sus cenizas fueran esparcidas en el *Arno;* los religiosos del hábito blanco y negro cuentan entonces con un magnífico guía, *Battista da Crema*, cuya voz fue poco menos poderosa que la de fray Jerónimo. En Pavía y en Alba, el prior Ghislieri, futuro Papa San Pío V, se distingue por su autoridad, que impone. Y, de acuerdo con su vocación, los hijos de Santo Domingo trabajan en el terreno intelectual con mayor esmero por una restauración: en España, *Francisco de Vitoria* (1480 ó 1492-1546), maestro de Salamanca —que fundó el Derecho Internacional y a quien se cita aún frecuentemente en las Facultades—, renueva el tomismo de escuela, rechazando las sutilezas *escolásticas;* sus discípulos Melchor Cano y Domingo Soto continuaron su labor en este camino de la dogmática positiva.

Los Agustinos, a quienes Lutero va a colocar tan lamentablemente en el primer plano de la actualidad, cuentan en sus jerarquías con hombres notables, tan preocupados de la profunda vida espiritual y de la Reforma como el fraile de Wittemberg, sin que pensaran ni un solo instante en abandonar a la Iglesia. Así, *Gil de Viterbo* (muerto en 1532), humanista de altura, prestigioso orador, cuyo valiente discurso causó sensación en el Concilio de Letrán, donde flageló los vicios de la Iglesia y expuso un verdadero programa de Reforma; así su discípulo *Jerónimo Seripando* (1494-1563), miembro de la rama más severa de la orden, la de la Carbonaria, tan ejemplar que a los veintiún años fue su secretario, llega a General de la Orden y visita todos sus conventos, hasta en España y Portugal, esparciendo por doquier los más sanos principios, desechando hábilmente las influencias luteranas, quebrantando todas las resistencias, permaneciendo junto a sus hermanos y sosteniendo vigorosamente a un Tomás de Villanueva, a un Gaspar Casal, que será obispo de Coimbra y gran teólogo del concilio; creado, en fin, arzobispo de Salerno, cardenal y legado del Papa en Trento, fue una de las personalidades más vigorosas de su tiempo.

Apenas hay orden, congregación o instituto religioso en los que se hallen síntomas de esa fermentación; los «reformadores» se conocen, se instruyen mutuamente, sin preocupación de diferencias de reglas ni de clausuras. Así, entre los Canónigos de Letrán «el cordial armiño del reverendo Padre Serafino da Fermo», como dirá Davídico, introdujo las ideas de Battista da Crema; en Bolonia, otro canónigo regular, Piero da Lucca, trabajó en el mismo sentido; entre los Premonstratenses de España y de Lorena apuntaban reformas que se harán efectivas tras el Concilio de Trento.

Pero en ninguna orden esta aspiración reformadora dará lugar a incidentes tan vivos ni a oposiciones tan ardidas como entre los Franciscanos, la orden más numerosa de la época y, sin duda, la más influyente. Maestros en todas o casi todas las universidades, predicadores en todos los púlpitos, los hijos del *Poverello* paseaban por toda la Europa cristiana su hábito familiar aburelado. Pero también hay que reconocer que eran muy criticados, y a veces con justicia, siendo proverbial su habilidad en sonsacar el dinero de los fieles y no quedando fuera de reproches su conducta moral; el cardenal Nicolás de Cusa y San Juan de Capistrano habían te-

nido bastante que hacer con ellos, y en España el cardenal Ximénez de Cisneros los iba a tratar con severidad. Es notorio que después de la muerte de su fundador surgieron en la orden de San Francisco dos tendencias: una, que deseaba interpretar de modo estricto la regla y el testamento del Patriarca; la otra, que reclamaba acomodaciones necesarias, según se decía, al funcionamiento de una gran orden. Esta pugna había incluso conducido a la famosa crisis de los Espirituales. Apaciguado y reorganizado el partido de la estricta observancia, tuvo como principales representantes en Italia a los *Celestinos* (1294) o Clareninos; en Francia a los *Colettinos* (1406); en Saboya a los *Amadeístas* (1457); en España a los *Hermanos de la Capucha* (1487); a mediados del siglo XV, con Bernardino de Siena, Juan de Capistrano, Jacoppo della Marca y Bernardino de Feltre, parecía ser el partido de los santos. Bajo esta influencia se formó en las extensas agrupaciones de la Orden una corriente para devolver a los conventos relajados a la observancia de la regla y para unificar la gran familia franciscana. En 1516 dejóse persuadir León X de que el asunto estaba maduro y que se podría mediante un decreto suprimir todas las antiguas denominaciones y designar con el único título de «Frailes Menores» a los hijos de San Francisco. De hecho, la operación fracasó. Cierto número de casas rehusaron renunciar a la posesión colectiva de los bienes: León X condescendió con sus deseos y dio de un golpe existencia oficial a los *Frailes Menores Conventuales*, que en adelante vestirían de negro. Grande fue en el conjunto de la Orden la decepción, pero tuvo un excelente resultado: sacudió las energías individuales y viose entonces surgir en diversos sectores franciscanos a hombres resueltos a aplicar estrictamente los principios del Santo de Asís y a vivir en una heroica pobreza. El más célebre iba a ser en España *San Pedro de Alcántara* (1499-1562), austero asceta, místico de visiones sublimes y tan elevado varón espiritual que el rey Juan III de Portugal le llamó junto a sí y Santa Teresa le tomó por consejero cuando quiso reformar el Carmelo. Bajo su dirección los *Alcantarinos* conocieron un considerable desarrollo espiritual y numérico. La costumbre de crear «casas de recogimiento» o de retiro, adonde iban a vivir periódicamente o para siempre los fervorosos de la ascesis, se hizo común. En Francia, estos Franciscanos de la estricta observancia se extendieron con el nombre de *Recoletos*.

Con análoga intención, la de una vuelta a la observancia original, surgieron entonces Franciscanos de un nuevo tipo, cuyo hábito inusitado les proporcionó distinto nombre. «¡Capuchinos, capuchinos!», gritaban los golfillos en las calles de Camerino al ver pasear a esos raros monjes barbudos de hábito tosco, con una singular capucha cuadrada. El mote *Capuchino* se hizo usual: en nuestros días designa una de las tres ramas de la orden franciscana. Sin embargo, el humilde *Hermano Mateo de Bascio* (1495-1552) no tenía la menor idea de fundar una congregación cuando en 1525, saliendo de su casa de Montefalcone, fuese a pedir al Papa Clemente VII, con la suave obstinación de un corazón simple, el permiso de llevar un hábito que él consideraba como el legítimo de San Francisco, e igualmente de irse a predicar por el mundo, más con el ejemplo que con la palabra, para exhortar a cada uno a entrar en los caminos de Dios. Siendo hijo de modestos campesinos, Mateo era ya conocido como religioso modelo; sobresalía por su entrega al servicio de los apestados, durante la epidemia de 1523, y la duquesa de Camerino, la virtuosa Catalina Cibo, le admiraba. Contábase que San Francisco se le había aparecido en numerosas ocasiones, gritándole: «¡Quiero que se observe mi regla a la letra, a la letra!» Y como en aquellas apariciones el Fundador llevaba la capucha cuadrangular de los labriegos de Ancona, Mateo la adoptó, a pesar de toda la crítica y de la oposición de sus superiores. Debidamente autorizado por el Papa, pero de modo verbal, el buen Hermano, al que se habían unido dos compañeros, empezó por encontrar entre los de su Orden las mayores resistencias. Llegóse hasta la excomunión. Pero uno de sus adeptos, Luis de Fossombrone, había oído hablar de Juan Pedro Caraffa, futuro Papa, muy influyente entonces en la Curia, como partidario resuelto de quien deseara una reforma. Fue a visitarle a Roma y gracias a él obtuvo

una Bula pontificia, por la que se le sustraía a la jurisdicción de los Franciscanos, para colocarle bajo la del obispo de Camerino, amigo seguro. Los ermitaños franciscanos —*capuchinos*— nacieron entonces (1528). La nueva institución tuvo un rápido e impresionante éxito. Aquí y allá surgen las extrañas casas de estos nuevos Menores, con las puertas tan bajas que no se podía entrar por ellas sin agachar la cabeza, con ventanas estrechas y desprovistas de contraventanas. Nunca se les veía comer otra cosa que pan, frutas y hierbas, y no bebían más que agua; su hábito era de la más ruda estameña. pero salían de sus conventos y se les encontraba sobre todo en los barrios populares, dice Castelnau en sus Memorias, «yendo por las ciudades, aldeas y casas de particulares, amonestando a cada uno y mostrando de nuevo a los pueblos la excelencia de la religión católica», tomando una vez más, en suma, la grande y fecunda labor apostólica que tan satisfactoriamente habían cumplido los primeros franciscanos. Su caridad insuperable —en evidente contraste con los otros mendicantes— acabó por ganarles las simpatías de todos; después del «saco» de Roma, en una Italia arrasada por la soldadesca, y más tarde por el hambre y las epidemias, mostráronse admirables: el hospital de Incurables de Roma, en la Plaza del Pueblo, conserva aún recuerdos de su generosidad. Constituidos ya en congregación, bajo una benévola jurisdicción bastante nominal, de los Menores Conventuales, fueron aprobadas sus Constituciones por Roma en 1529; los Capuchinos parecían no tener más que volar hacia el triunfo, pero les esperaban graves pruebas.

Ocurrió primero el violento ataque de los Frailes Menores de la Observancia, furiosos al ver el celo, a veces un poco excesivo, del nuevo grupo que les arrebataba vocaciones. Este ataque fracasó, y aun algunos de los más célebres predicadores Observantes de la época adoptaron la capucha, lo que desencadenó una nueva ofensiva, más violenta aún, de los Observantes cuyo éxito sólo fue impedido gracias a la influencia de Catalina Cibo y de Vittoria Colonna. Paradójicamente ayudados por los *Conventuales*, los *Capuchinos* pudieron vivir prácticamente independientes, bajo un Vicario General.

Mas esperaba peor desgracia a los buenos eremitas. Una de las nuevas adquisiciones, la más ilustre, y cuya llegada había provocado tanto júbilo que no se vacilaba en elegirle Vicario General, no era otro que *Bernardino Ochino*... La salida de aquel hombre sorprendente, magnífico orador —«Moverá a las piedras», decía Vittoria Colonna— y verdadero conductor de hombres y su paso a las filas del protestantismo, causó el escándalo que es fácil imaginar. ¡El jefe de los Capuchinos hecho luterano y casado! Había bastante para que todo el edificio vacilara bajo los golpes de los adversarios, y Paulo III exclamó al recibir la noticia: «¡Pronto ya no habrá Capuchinos!» De hecho, las devotas protectoras de los piadosos frailes obraron aún ayudadas por Giberti y por el cardenal de San Severino. Una seria encuesta demostró que el de Ochino era un caso aislado. ¿Podía condenarse a tantos hombres a causa de uno solo? A salvo de las iras pontificias, los Capuchinos siguieron prosperando: cien años después contarían con 1 400 casas y treinta mil religiosos, y a su sombra se desarrollaron, creadas por María Lorenza Longa, las Hermanas de la Pasión, a las que el pueblo, gentilmente, llamaba «Capuchinas».

Magnífico movimiento, pues, el que removió los antiguos cuadros y los dispuso a entrar de nuevo en el esfuerzo que mañana pediría la Iglesia a sus hijos. Ese movimiento duraría mucho tiempo aún y adquiriría un desarrollo más extenso después del Concilio de Trento —los Franciscanos Observantes contaron hasta con 165 000 miembros— y suscitaría nuevos ímpetus y nuevas personalidades santas. En el momento en que Roma se rehace y emprende la Reforma universal, en un claustro de España una virgen genial, arrebatada de fuego místico, medita la reforma de su Orden, el Carmelo, y prepara las bases de su gran obra: Santa Teresa de Avila.

Nacen nuevas Ordenes: la innovación de los Clérigos Regulares

¿Bastaban la reorganización y reanimación de las antiguas órdenes religiosas? Al parecer, no. A nuevas necesidades, una nueva fórmula. Encontróse esta fórmula: la de los *Clérigos Regulares*. A decir verdad, esta fórmula estaba en la línea de la evolución anterior: ya en el siglo XIII, los hijos de San Francisco y Santo Domingo, insistiendo bastante menos que sus predecesores en el retiro del mundo y en la contemplación, se habían acercado a los fieles al asumir decididamente las tareas de la predicación. La nueva levadura introducida en la harina cristiana por los Mendicantes había indudablemente influido en la evolución de toda la masa. Sin embargo, los resultados de su acción no habían sido todo lo decisivos que era de desear. No siempre se había seguido el ejemplo de las virtudes sacerdotales dadas por ellos con tanta frecuencia aun entre el clero de las parroquias; parecía que para ser un buen sacerdote era de ordinario preferible ser un buen religioso. Ahora bien, ¿no era posible llegar más lejos, instituir un cuerpo sacerdotal que con las mismas cualidades de los religiosos y, por consiguiente, sometidos como ellos a los votos, pero permaneciendo en el seno del clero ordinario y llevando sus hábitos, vivieran su propia vida? Tales clérigos regulares ayudarían a los sacerdotes en su tarea, dedicándose al mismo ministerio que ellos, ofreciendo al mismo tiempo una especie de ejemplo público de virtud sacerdotal en el siglo. Formados en la oración metódica, profundizando su experiencia espiritual, pero exentos del oficio del coro, al que permanecían sujetos los mendicantes, tales sacerdotes de nuevo cuño tendrían por misión hacer que su fe trascendiera a la vida diaria. Capital innovación que había de mostrarse fecunda hasta nuestros días e iba a representar un gran papel en la obra de Reforma de la Iglesia.

La primera de estas formaciones salió —y el hecho en sí mismo está lleno de significación— de ese admirable movimiento de fervor que era el *Oratorio del Amor Divino:* fueron los *Teatinos*. Nacieron del encuentro de dos hombres —por otra parte bastante diferentes—. El uno, *San Cayetano de Thiene* (1480-1547), alma exquisita y piadosa, carácter modesto lleno de mansedumbre y moderación; el otro, *Juan-Pedro Caraffa* (1476-1559), «calabrés de sangre hirviente», que más tarde, en la Silla de San Pedro, instaurará el mismo temperamento arisco y las cualidades de caudillo que había revelado desde su juventud. La idea procedía de Cayetano; habiendo asistido a frecuentes reuniones del *Oratorio del Amor Divino,* sacó la conclusión de que los piadosos ejercicios de aquel grupo cerrado, excelentes en sí mismos, no tenían ninguna influencia en la Iglesia. Pero si, por el contrario, los mismos métodos de perfeccionamiento espiritual fueron seguidos por muchos y verdaderos sacerdotes, ¿no multiplicarían su eficacia? Soñó entonces en crear una comunidad sacerdotal, cuyos miembros se comprometieran a renunciar a los honores y situaciones lucrativas, ligándose con votos parecidos a los de los religiosos y trabajando en medio de los otros sacerdotes, con ellos y por ellos. Aquel dulce místico no hubiera llegado a llevar a cabo su proyecto si sus cualidades no hubieran sido completadas por las del hombres de acción, Caraffa. Pero el acuerdo entre ellos no se hizo sin dificultad. El humilde Cayetano desconfiaba un poco del temperamento impetuoso del otro y en su voluntaria pobreza sospechaba que los beneficios episcopales de que gozaba su eventual aliado serían graves obstáculos para la realización de sus planes. Cuenta la tradición que el duro Caraffa se arrojó a los pies del futuro santo para suplicarle que aceptara sus servicios, y que Cayetano, conmovido, arrodillándose a su vez, le abrazó llorando. Sea lo que fuere, unidos en adelante, los dos hombres trabajaron mano a mano. En 1524, gracias a Giberti, entonces datario de Clemente VII, obtuvieron el permiso de crear la sociedad de clérigos regulares y el favor de que no dependieran más que de la Santa Sede. Con un hermoso gesto, Caraffa renunció a sus dos obispados, pero como había sido titular de Chieti, en los Abruzzos —en latín Theatinum—, los miembros del nuevo Instituto fueron pronto designados por el pueblo con el nombre de *Teatinos*. Excepto el calzado blanco y la tonsura más grande, no se

distinguían en nada de los otros sacerdotes; mas se esforzaron por estar presentes en todas partes donde era necesario predicar, obrar, testimoniar, en fin, la caridad. La empresa prosperó rápidamente. Refugiados en Venecia tras el «saco» de Roma, se establecieron allí, después de lo cual fueron llamados a Nápoles por el Patriarca Caracciolo. Vueltos a Roma, en el templo de San Nicolás de Tolentino, diéronse a conocer del pueblo por su bondad y celo en los meses de hambre y miseria. En unos veinte años los *Teatinos* se extendieron por toda Italia, España, Polonia, Austria y Alemania; la elección de Caraffa al Pontificado (con el nombre de Paulo IV) contribuyó en gran manera a su éxito; constituyeron un semillero de obispos —más de doscientos salieron de sus filas— de predicadores, como San Andrés Avelino, y de elevados hombres espirituales, como Lorenzo Scupoli. Si en nuestros días su fórmula, parecida a la de los jesuitas —a quienes estuvieron a punto de agregarse—, pero menos sólida, ha perdido bastante influencia, no puede olvidarse su papel histórico y su influencia;[1] la canonización de San Cayetano en 1671 rindió homenaje a una iniciativa que en vísperas del Concilio de Trento había abierto a la Iglesia un nuevo camino.

Muchos avanzaron pronto por éste o por otros caminos semejantes. En Cremona, un joven médico, *San Antonio María Zaccaría* (1502-1537), conmovido a la vista de la miseria del pueblo y de su creciente inmoralidad, se entregó a la acción aun antes de ser sacerdote, clamando por doquier la necesidad de la penitencia como un nuevo San Pablo, modelado en las lecciones del Apóstol de las Gentes. Pronto se le unieron hombres fervorosos, y púdose ver a través de las calles de Milán y otras ciudades a estos nuevos evangelizadores, que llevaban enormes cruces, se ceñían una cuerda al cuello y se detenían en las encrucijadas para proclamar el amor de Dios. Lentamente se organizó el movimiento. Luisa Torrelli, condesa de Guastalla, habló a Zaccaría del *Oratorio del Amor Divino* y de la obra de Cayetano de Thiene. Constituyóse una pequeña comunidad a la que un Breve pontificio, en 1533, concedió los mismos privilegios que a los *Teatinos*. Nacieron así los *clérigos regulares de San Pablo,* a los que el pueblo llamó pronto *Barnabitas,* porque su primera casa en Roma surgió sobre el emplazamiento de una antigua iglesia consagrada al compañero de apostolado de San Pablo. Se diferenciaban algo de los teatinos por el gusto que mostraron por la liturgia, por esas hermosas ceremonias que más tarde amaría tanto el joven San Luis Gonzaga, por la costumbre de devociones como la de la *Adoración perpetua,* y por el desarrollo que dieron a la enseñanza; pero, a pesar de la muerte prematura —apenas a los 35 años— de su joven fundador, los barnabitas se extendieron también rápidamente; se alababa tanto su celo y su prudencia, que más tarde San Francisco de Sales los llamará para reorganizar la enseñanza en su diócesis.

Fue otro adepto del *Oratorio del Amor Divino* —tal fue la irradiación de este grupo espiritual— quien creó la congregación de *Somasca:* el hijo de un senador de Venecia, Girolamo Miami, conocido por su nombre de religión *Jerónimo Emiliano* (1481-1537). También se atuvo a la fórmula de los *clérigos regulares,* cuando quiso agrupar a su alrededor a quienes, impresionados como él por la miseria universal, decidieron combatirla con la caridad de Cristo. Orfelinatos, hospicios, refugios para prostitutas, cuanto podía hacer menos cruel el dolor humano constituyó su preocupación. Aprobada en 1540, la congregación de los *clérigos regulares de San Mayolo* —del nombre de su casa de Pavía— fue conocida como congregación de *Somasca,* desde que se instalaron en la pequeña ciudad de este nombre entre Milán y Bérgamo. Pronto hallaron estos hombres un nuevo campo para su vocación, y cien años antes de San Juan

1. Atribúyense a San Cayetano y a los teatinos diversas costumbres y devociones que, instituidas primero en Nápoles, se han hecho universales: la práctica de las Cuarenta Horas, la novena preparatoria de Navidad, la generalización de los Pesebres, inventados por San Francisco de Asís, la adopción de la sobrepelliz para la predicación, la separación de hombres y mujeres en la Misa (esta última costumbre no existe en Francia, más que en las misas de difuntos, pero es frecuente en Alemania).

Bautista de la Salle se consagraron a la educación de los hijos del pueblo.

Teatinos, Barnabitas y Somascos: enumeración que no resume aún toda la actividad creadora de la Iglesia de entonces. La idea de los clérigos regulares llenaba de tal manera el ambiente que por doquier tomaba cuerpo, sin que haya que buscar entre tantas realizaciones una relación de influencia. Sacerdotes que se reunían para obrar en común, prepararse unos a otros a la lucha por Cristo, y aún se decidían a obedecer a una regla a la manera de los monjes, constituyeron grupos en diversos puntos de la Cristiandad, incluso al margen de las grandes fundaciones; eran núcleos cuya historia mal conocida no se podrá escribir nunca. Así se adivinan en torno al cardenal Sadolet de Carpentras, o alrededor del cardenal Fisher, en Inglaterra. Uno de los más vivos de estos grupos se formó en España, teniendo como centro a un sorprendente personaje, *Juan de Avila* (1500-1569), autor místico del admirable tratado *Audi, Filia*, y apóstol de palabra infatigable. En las ciudades y hasta en las más pobres aldeas de Andalucía, él y sus compañeros, antecesores de nuestras misiones rurales y obreras, se entregaron sin medida, mostrando en todas partes sus sotanas raídas, sus rostros macerados de ojos ardientes, avergonzando a los cristianos por la dureza de los ricos y aun a los prelados por sus debilidades, y conduciendo en su zurrón de cazador de Cristo piezas logradas tales como: Luis de Granada, Juan de Dios y Francisco de Borja; levantando en Sierra Morena las iglesias que aún vemos hoy, verdaderos precursores que anuncian unos quince años antes los primeros ensayos de San Ignacio de Loyola y sus compañeros.

¿Precisa una prueba de la profunda influencia que tales iniciativas ejercieron en todas partes? Cuando el joven portugués Juan Cidade volvió de las varias guerras en que había combatido y oyó hablar en Andalucía, cercana a su ciudad natal, al apóstol Juan de Avila, se convirtió, se dio por entero a la caridad y, siendo laico, a agrupar a otros laicos, para vivir también la misma existencia regular sometida a los tres votos que en otras partes adoptaron los clérigos, añadiendo otro igualmente solemne, el de servir a los enfermos, aun a los apestados. Nació así en 1540, en Granada, aquella pequeña «Congregación de Juan de Dios», consagrada a las más duras tareas de hospitales y hospicios y cuyos miembros en Francia se llamaron «Padres de la Caridad»,[1] en Alemania «Hermanos de la Misericordia», y cuya acción generosa no dejará de extenderse y hacerse sentir hasta nuestros días.

Si es verdad que las mujeres no ocuparon en aquel vasto movimiento creador un lugar tan considerable como los hombres, tampoco estuvieron ausentes. Formáronse entonces congregaciones cuyos principios fueron en muchos aspectos exactamente iguales a aquellos a que debían su existencia los clérigos regulares: en lugar de dejar a las religiosas, según la moda tradicional, encerradas en los claustros y limitadas a las tareas —desde luego necesarias, pero propias de otras actividades— de la contemplación, se las incluía más activamente en el combate diario de la Iglesia, haciéndolas trabajar junto al clero en las obras de caridad, de enseñanza y aun de apostolado. Aparecieron entonces *religiosas seculares*, no sin provocar extrañeza y oposiciones. Gustábase decir que «para las mujeres es preciso o un claustro o un marido»; pero tal innovación debía ser también de una singular fecundidad.

Así nacieron en 1535, a la sombra de San Zaccaría y de sus barnabitas, y por iniciativa de la admirable Luisa Torrelli, las *Angélicas de San Pablo*, dedicadas a los huérfanos y a las muchachas arrepentidas, de las que San Francisco de Sales copiará bastantes elementos para sus Visitandinas, y que, reorganizadas en 1919 por Benedicto XV, han alcanzado hoy en América del Sur, con el nombre de *Hermanas de San Pablo*, un gran desarrollo. Algo más tarde suscitadas por la misma Luisa Torrelli, surgen las *Hijas de María*, a las que el pueblo llama, por el nombre del marido de la fundadora, «Las Guastallinas», especialmente dedicadas a las labores

1. En París fundaron el Hospital de la Caridad, rue des Saints-Peres; cuando su hospital fue secularizado se instalaron en la rue Oudinet.

educadoras. Del mismo modo en Nápoles las *Teatinas* son creadas por otra mujer admirable, Ursula Benincasa. De todas estas fundaciones, la que tendría el más espléndido porvenir fue la erigida en Brescia en 1553 por una joven mundana a la que Dios había llamado, en éxtasis extraordinario, *Santa Angela Mérici* (1474-1540). Habiendo visto en el cielo una escala parecida a la de Jacob, por la que subían y descendían vírgenes portadoras de lirios, decidió reunir a jóvenes que, emitiendo los tres votos monásticos, siguieran viviendo en el mundo para trabajar en él y llevarlo a Dios. La joven asociación, colocada bajo el patrocinio de Santa Ursula, tuvo tal éxito que pronto hubo de adquirir carácter más oficial y aceptar constituciones[1], llegando, paso a paso, a ser una verdadera orden. Tal fue el origen de las *Ursulinas*, que, aprobadas en 1544, iban a tomar, después del Concilio de Trento, la cristiana educación de las jóvenes, al igual que los jesuitas cuidarían la de los muchachos: su influencia sería considerable —llegarán a ser más de diez mil religiosas—, y hasta se las verá, aventureras de Dios con María de la Encarnación, cabalgar al lado de los oficiales del rey, por los peligrosos bosques canadienses «para plantar allí la cruz junto al lirio».

Tal era la animación, literalmente prodigiosa, de que la Iglesia daba en tantos sectores magnífico espectáculo, bastante antes de que los Papas, poniéndose al frente del movimiento de Reforma, hubiesen decidido reunir el concilio que la haría pasar a las instituciones. Una intensa fermentación espiritual bullía en numerosas realizaciones apostólicas y de caridad y en las medidas de disciplina; innumerables gentes de buena voluntad se declararon prestas a emplearse y proporcionar medios eficaces. Este despertar del alma católica, este volver a una «religión hecha vida», según frase del protestante Leonard, estaba pletórico de evidentes promesas. Pero se reservaba a un hombre de genio, a un místico y organizador, lograr la síntesis de todas esas aspiraciones, de todos esos esfuerzos para dotar a una Iglesia nueva: tal fue el destino histórico de San Ignacio de Loyola.

1. Aún hoy las *Angelinas* de Brescia conservan la costumbre del tiempo de Angela Mérici, pero no han aceptado las constituciones de las Ursulinas.

El vasco Iñigo, llamado por Dios

Durante la primavera de 1521, se reprodujo una vez más la guerra entre Francia y España, es decir, entre Francisco I y Carlos V. Mandadas por el conde Andrés de Foix, las tropas francesas franquearon los Pirineos sin resistencia: la revuelta de los grandes de Castilla había llevado a otra parte a las fuerzas adversarias. Se trataba de reconquistar la Navarra que Fernando el Católico se había apoderado por sorpresa años antes, mientras Luis XII corría sus aventuras milanesas, y devolver al rey Juan de Albret la tierra de que se veía privado[1]. La plaza de Pamplona estaba mal defendida: sólo una desmedrada compañía de picas y arcabuces, a las órdenes de un capitán de treinta años. Al verse cercados por las fuertes columnas enemigas, los alcaides de la ciudad acordaron en seguida abrir las puertas, a lo que se opuso el joven comandante: el virrey Duque de Nájera le había confiado la defensa de la plaza y no la entregaría sin combatir, por desigual que resultara la batalla. Encerrado en la ciudadela, mantúvose firme en su resistencia durante seis días; pero bien pronto una bala que fue a dar en una muralla hirió en las piernas al valeroso soldado: la una quedó herida y la otra quebrada: con él se hundió la resistencia. Aquel capitán de treinta años se llamaba Iñigo, hijo de Beltrán, Ibáñez, señor de Oñaz y Loyola, y de María Sáenz de Gicona y Balda; había nacido en el castillo de Loyola, en el país vasco, en el corazón de Guipúzcoa.

1. Sobre la anexión de Navarra, cfr. J. Yanguas, *Historia de la Conquista de Navarra por el duque de Alba.* La acertada política de Fernando y su irreprochable conducta con respecto a fueros y libertades, en contraste con el dedichado juego de los Albret, no deben olvidarse al tratar, aunque sea brevemente, esta cuestión. *(Nota del traductor.)*

Entonces la guerra tenía sus elegancias. Los oficiales franceses mostráronse galantes con el valeroso prisionero; un cirujano de campaña curó sus heridas; puso, bien o mal, los huesos en su sitio —más mal que bien—, y después, en una litera, a lo largo de los arriscados caminos de Navarra, le condujeron al castillo de sus padres. El vencido ofreció, con agradecimiento, a sus vencedores lo mejor que poseía en armas nieladas. En realidad era un pobre cuerpo lo que aquellos hombres dejaban en la vieja fortaleza. Las cicatrices no acababan de cerrarse; la tibia, rota y mal arreglada, se había removido con los baches del camino. ¡Quedar tan deforme un oficial de España! ¡Hay que volver a operar!, ordenó el herido; con los puños cerrados, sin un gemido, lo soportó todo, «una verdadera carnicería», escribiría después. Pero fue inútil: reajustado el hueso, volvió a salir bajo la rodilla, de modo lamentable. Hubo que serrar la punta, estirar la pierna encogida, con pesos, cuerdas y planchas; pero Iñigo de Loyola lo soportó todo, estoico, sin decir una palabra.

¿Por qué aceptaba semejantes torturas? ¿Por valor, por cuidado de la elegancia? Desde luego. ¿Qué es un soldado enfermo, un cortesano capitán estebado y renqueante? Pero la Providencia parecía oponer una barrera a sus vanos deseos. Pronto hubo de rendirse a la evidencia de los hechos: ya no volvería a ser el magnífico capitán y caballero de hermosos bucles dorados cuyo justillo bordado, con lazos de raso, se abría sobre la brillante coraza, y a quien miraban todas las mujeres. Había soñado con una vida a lo *Amadís de Gaula*, llena de proezas y galanterías, y ahora, ¿iba a conformarse con no ser más que un hombre estropeado? Con frecuencia, el sufrimiento físico y la humillante experiencia que impone a un valiente la disminución de las fuerzas del cuerpo son el medio de que se vale Dios para devolver al hombre el sentido de la medida y de la necesaria humildad. La prolongada convalecencia a que se vio reducido el herido de Pamplona, entre los rudos muros del viejo castillo, condujo en seguida al retiro del alma. Agitábale al principio la rebeldía contra aquella suerte estúpida, contra aquel porvenir sin esperanza; locos sueños le traían la nostalgia de la vida mundana, del amor y de las batallas; soñaba en la dama de sus pensamientos —tenía una, como todo hidalgo, y de muy ilustre nacimiento—, preguntándose «qué había de hacer en su servicio, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría por ella»[1]. Pero la triste realidad le sacaba de tales fantasías. Todo aquello había terminado. No iría jamás al lejano castillo, donde consumía su tristeza, víctima de nefasta suerte, la desventurada hija de Juana la Loca, Catalina, repudiada y cautiva. Entonces, ¿qué destino le esperaba? Aquí estaba a la espera el Señor para vencerlo y deslumbrarlo.

Quiso Dios que de los llamados «libros de caballerías», no se hallase ni uno en el castillo, hallábase, en cambio, el *Flos Sanctorum*, adaptación española de la *Legenda Aurea*, de Jacobo de Vorágine, y la *Vida de Cristo*, de Ludolfo Cartujano, hecha traducir al castellano por el cardenal Cisneros.

Abriendo estos libros, por simple aburrimiento, sorprendióse el mismo herido de sentirse tan pronto extremadamente interesado en ellos. Surgió entonces en su alma una especie de combate: oponíanse dos corrientes de pensamiento; dos sueños contrarios se sucedían mutuamente. Las historias de Santo Domingo y San Francisco, sobre todo, despertaron en él una exaltación extraña. ¿Por qué no iba a hacer él lo que aquellos santos habían hecho? La ambición de grandeza, que sólo podía satisfacer por medios humanos, ¿no podía también llevarse a cabo por los divinos? Primer llamamiento, todavía velado y bastante confuso, de la Voz inefable. «Dios comenzaba a derrotar al diablo en mi alma», diría después sobre este período. No era la angustia espiritual que había atormentado a Lutero la que le empujaba al hallazgo de un nuevo camino, sino una especie de superación del orgullo y de bravura innata. Los cami-

1. San Ignacio, *Autobiografía*, c. I, n. 6. Siempre que citemos textos directos del santo, nos servimos de la edición de Obras Completas de San Ignacio de Loyola, preparada por el P. I. Iparraguirre para la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952. *(Nota del traductor.)*

nos del Señor son inescrutables. En las hermosas noches de estío de 1521, subido a lo alto del castillo, pasando largas horas cara al cielo tachonado de estrellas, Iñigo de Loyola comprendió que una fuerza más poderosa que su voluntad había dispuesto de su vida: y conoció el llamamiento que se le hacía.

¿No era un buen cristiano antes de ahora? Sí: como se era en su país y en su tiempo, con una fidelidad inconmovible, pero también con sus graves pecados de hombre. No se es verdaderamente español si no se es católico, y en aquel país en que acababa de representarse el último acto de la Reconquista con la toma de Granada, treinta años antes, la fe estaba de tal manera unida a la conciencia nacional que un joven caballero, por espadachín y enamoradizo que fuera, no hubiese comprendido por qué se le preguntaba si era creyente. ¡Y el herido de Loyola pertenecía tan profundamente a su país, a su raza y a su tierra! Hijo de aquel país vasco que se unió con altivez a España, con la certeza de cumplir un gran destino personal dentro del reino ibérico, Iñigo era hermano de aquellos cruzados que, a lo largo de siglos, habían reconquistado su tierra a los moros, de los conquistadores que entonces ganaban mundos para su rey y de los místicos que al propio tiempo emprendían la peligrosa ascensión a las más altas cumbres del alma. Su nombre —que había de cambiar más tarde por otro más conocido y más acorde con sus propósitos, el del gran mártir Ignacio de Antioquía— ese sonoro nombre de Iñigo era el de un venerable abad benedictino local. Su familia[1], arraigada desde hacía tiempo en las laderas del valle del Urola —más en los pedregales de la colina que en los trigales y manzanos de la llanura— había sido siempre, en lo más lejano de su genealogía, un semillero de soldados. Las siete bandas sangrientas del blasón recuerdan las proezas de su abuelo Juan Pérez, que junto con sus siete hijos había combatido toda la vida, y hasta la muerte. De los cuatro hermanos de Iñigo —sin hablar de las ocho hermanas— uno había caído en Nápoles, el otro, ante Méjico, y un tercero, moriría más tarde en tierra húngara, luchando contra los turcos. La infancia de Iñigo fue la de tantos muchachos de su clase, instruido en los primeros rudimentos, bajo la amenaza de la palmeta; vagamente prometido a la clerecía, pero pronto encarrilado hacia las armas y puesto al servicio de un alto personaje: nada de esto parecía ser lo más a propósito para su verdadero destino. Muy pronto le faltó la piadosa influencia de su madre y en medio de aquella familia de soldados, apenas había encontrado —como decía él mismo— «más que una tradición de pecado»; en cuanto al único de sus hermanos dedicado a la Iglesia, no mostraba una conducta muy edificante. Y sin embargo, ¿no iba a encontrar la fuerza que le impulsaría por un camino nuevo, en esta fidelidad elemental, en aquella fe tantas veces confundida con el sentido del honor, en esa violencia ancestral, puesta al servicio de las causas justas? Su misma herencia de cruzado le disponía más de lo que él se daba cuenta a la decisión que iba a tomar. Seguirá siendo durante toda su vida —y en adelante para Dios— un combatiente.

Su lucha interior fue enérgica. El «discernimiento de espíritus» surgió poco a poco, no en la melancólica resignación de un enfermo desengañado de la vida, sino en la elección de una vocación nueva, más exigente que aquélla a la que Iñigo renunciaba. Todas las atracciones de la existencia en el mundo le parecieron insípidas al lado de las que empezaba a descubrir en esta otra vida. Copiando «amorosamente» páginas enteras de los tratados que leía —las palabras de la Virgen en azul, las del Cristo en rojo—, orando sin cesar y cada vez con mayor fervor, llegó a sentir germinar una decisión silenciosa, una tranquila aquiescencia al llamamiento que escuchaba. Ayudóle el mismo cielo: «Estando desvelado una noche —diría más tarde a un confidente— vi claramente una imagen de Nuestra Señora con el Niño Jesús. Durante un espacio de tiempo considerable recibí rebosante el consuelo de aquella visión. Y en seguida sentí tal disgusto de mi vida pasada, y es-

1. Ignacio de Loyola nació probablemente hacia la Navidad de 1491, unos meses antes de la conquista de Granada y del descubrimiento de América.

pecialmente de mi iniquidad, que me parecía quedaba libre de cuanto antes hubiera en ella.» Todo lo que había de más fuerte y de más exigente en Iñigo —la pasión de las armas, la tentación amorosa, la bravura del noble y del soldado— quedó en adelante sublimado y ordenado a otros propósitos. No sabía aún cómo iba a emplear las nuevas fuerzas —¿en la cruzada o en la extrema ascesis de cualquier cartuja?— pero estaba resuelto a hacer «aquellas grandes obras que por la gloria de Dios los santos han hecho.» *Caballería a lo divino:* en su interior, el caballero de Cristo estaba ya presto. Partió pues del castillo paterno, «vestido según su posición, armado y seguido de dos criados.» Tras haber orado durante una noche entera delante de Nuestra Señora de Aránzazu, venerada por las gentes de Guipúzcoa, se dirigió hacia Montserrat, la célebre abadía benedictina de Cataluña, cima de devociones españolas. En el camino, un punzante incidente le hizo ver hasta qué punto estaba todavía alejado del Dios de amor: un jinete musulmán, con quien anduvo algunas leguas, puso en duda la Virginidad de la Madre de Cristo, y el primer pensamiento de Iñigo fue el de provocarle a duelo y matarlo; sólo un segundo movimiento «mejor» le retuvo, dejándole sin embargo en la incertidumbre; la resolvió de modo singular, dando rienda a su cabalgadura —nuevo asno de Balaam— en el próximo cruce, de modo que eligiendo el camino le diera a conocer la voluntad divina; en vez de ir por el del moro, la digna bestia escogió el camino de la dulcedumbre. El caballero de Dios tenía todavía que aprender, entre otras cosas, la caridad de Cristo; el hombre viejo no había muerto del todo en él.

En Montserrat, Iñigo se detuvo en un breve retiro de sólo tres días, pero normalizó sus cosas, con un ejemplar espíritu de decisión. En la fantástica montaña, cuyas laderas de rocas wagnerianas tal vez ocultaron el famoso Grial, al pie de aquella Virgen a la que había salvado un milagro en los días de la invasión musulmana, llegaban los futuros caballeros a velar sus armas. Y así lo hizo Ignacio de Loyola. Pero no para volver a vestir sus armas a la madrugada, sino para despojarse de ellas definitivamente. Depositados espada y puñal ante Nuestra Señora de las Batallas, abandonados jubón, coraza y demás oropeles del mundo, vistió el humildísimo hábito del peregrino, el bordón y las sandalias. Una confesión escrita, minuciosa y exhaustiva, puesta en manos del buen monje francés Juan Chanones, le llenó el alma de alegría. Su nuevo guía le dio un libro que acabaría de dirigirle en el camino escogido: el *Ejercitatorio de la vida espiritual,* de García de Cisneros.

¿Qué camino iba a ser aquél? ¿Por dónde pasaría? No lo sabía aún e iba a buscarlo en una extraña dirección. Convertido en «el hombre del saco», como le llamaban en Manresa, vagabundo de Dios de quien se reían los chicuelos, con la barba, los cabellos y las uñas largas a la manera de anacoretas de la Tebaida, instalóse en Manresa, importante ciudad de Cataluña, donde durante un año prosiguió —él, que más tarde había de ser tan discreto y moderado en este terreno— una experiencia ascética huraña encaminada a llevar el renunciamiento y la mortificación a extremos raramente logrados. Parecíanle demasiado cómodos el convento de los dominicos, donde se le acogió amablemente, el hospital, en que se entregó al cuidado de los más graves enfermos, una casa o un techo; permanecía solo durante semanas en una cueva cercana al río Cardoner, sin comer apenas, arrodillado durante siete horas diarias en una oración mental prolija. Con semejante régimen, su salud se hundió y cayó enfermo, pero su inteligencia se abrió a nuevas certidumbres. El mismo Señor le sacó de aquel sueño desvelado en que se complacía. «Una vez —cuenta Ignacio en el apasionante relato del Peregrino en que más tarde contó la trayectoria de su experiencia espiritual— iba por devoción a una iglesia que estaba a poco más de una milla de Manresa y el camino va junto al río, y yendo así en sus devociones se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo; y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento, y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y letras; y esto con una ilustración tan grande

que le parecían todas las cosas nuevas»[1]. ¿Qué había *comprendido* en aquel instante de vida sobrenatural? Que Dios no le había llamado a la vida eremítica, que le esperaban otras tareas que la Providencia se encargaría de proponerle. Volvería pues a comer carne, a cortarse los cabellos, y llevaría a los hombres los frutos de su experiencia. De la Cueva de Manresa salió así un hombre nuevo.

Aquella prueba sobrehumana no podía ser inútil. En las prolongadas horas de muda meditación, Ignacio había descubierto el secreto de la más difícil de las conquistas: la que cada uno debía hacer de sí mismo. Anotó minuciosamente los elementos de esa conquista, primero para su uso personal y también con la idea de ayudar más tarde a los demás. «El peregrino —dice— observaba en su alma una cosa y después otra, comprobando que era útil y así escribió un libro, pensando que eso podría ayudar a los otros.» Ese libro de cuyas preciosas hojas no se apartará Ignacio durante toda su vida, ese minúsculo libro brotado de la más íntima experiencia personal de un alma, que iba a convertirse en una de las obras maestras de la época y en el más eficaz manual de acción y de conquista que jamás tuviera la Iglesia, ese libro es el de los *Ejercicios Espirituales*.

Un método de oración se convierte en código de acción

Los *Ejercicios Espirituales*... Para penetrar plenamente el sentido de estas breves páginas y comprenderlas sobre todo en relación con quien las ha escrito, es necesario colocarse, en lo posible, en el clima vivido por Ignacio en aquellos meses de tensión inimaginable, cuando en la soledad y la penitencia, sintióse a un tiempo en el terreno y en el lance del más duro encuentro entre el bien y el mal, entre Cristo y el diablo, mientras por un lucidísimo esfuerzo de voluntad Ignacio llevó a cabo su elección: es preciso, según un término que le es querido, hacer la «composición de lugar». Cada uno de esos párrafos, cada una de esas fórmulas, cuya elíptica simplicidad desconcierta con frecuencia, resume una experiencia, designa un medio vital descubierto por el autor para conducir la lucha. Ningún otro libro cristiano, ni siquiera la *Imitación* —infinitamente más conmovedor— da una impresión tan aplastante de testimonio como este reducido manual con su acento de reglamento militar, de estar evidentemente escrito en pleno combate.

Cuando Ignacio de Loyola sale de Manresa tiene ya lo esencial de los *Ejercicios Espirituales*. Tal vez su forma deja aún bastante que desear: es cierto que aquélla con que hoy los conocemos no es sino en lo sustancial la del comienzo y que durante los veintisiete años[1] que separan la conversión del santo de la publicación del libro se sucedieron sin cesar mejoras y retoques: minuciosos escoliastas han creído hallar en el libro las huellas de San Bernardo, de San Buenaventura y de ascetas modernos como Fray Alonso de Madrid, a los que el autor no pudo conocer sino más tarde. Todo esto no son más que detalles: basta con leer el libro mismo, más aún, dejarse enseñar por él, para darse cuenta de que no ha podido nacer sino de un clima de fuego, el de la *Santa Cueva*, la gruta a orillas del Cardoner.

¿Cómo? Innumerables especialistas han analizado las «fuentes», han tratado de descubrir en qué libros el solitario de Manresa pudo beber la savia viva del suyo. Desde luego, y por encima de todos, en el *Evangelio*, cuyos más sorprendentes pasajes había copiado Ignacio, conservándolos siempre a mano; también en aquellas obras que en su convalecencia habían determinado la primera reacción, el *Flos Sanctorum* y la *Vida de Cristo* del cartujo Ludolfo, además en la *Imitación de Cristo*, leída ávidamente durante su año de retiro, e igualmente, sin duda, máxime cuanto al nombre, en el *Ejer-*

1. San Ignacio, *Autobiografía*, III, 30 *(Nota del traductor.)*

1. No dejó publicar sus *Ejercicios* hasta 1548, pero antes ya habían sido copiados y traducidos por buen número de ejercitantes.

citatorio de la vida espiritual, de García de Cisneros, que el benedictino Chamones le había dado a conocer en Montserrat; también se ha creído encontrar en el libro de Ignacio un eco de la *Victoria sobre sí mismo*, de Battista da Crema.

Cada uno de estos libros ha podido tener el papel de excitador en la misteriosa operación obrada en el alma de Ignacio, pero ninguno de ellos supone un préstamo directo de cierta importancia; la exégesis literaria no amengua en nada la originalidad única de los *Ejercicios*. Ignacio no encontró en los libros lo esencial de cuanto iría escribiendo sino en lo profundo de su alma, y este hecho en sí es prodigioso. Cuando se sabe qué dificultades encuentra cualquiera para conocerse y expresarse en la escritura, nos preguntamos cómo un joven oficial que solamente sabía leer y escribir y que acababa de abandonar la vida del mundo y de las armas, haya podido ir tan lejos en el más íntimo conocimiento del alma, y haya encontrado para formular sus descubrimientos términos tan claros, vigorosos y profundos. La palabra clave de los Ejercicios aparece en este breve precepto: «conócete a ti mismo, analiza lo que ocurre en tu interior, porque es el campo cerrado donde se enfrentan el espíritu del bien y el del mal». Analizándose a sí mismo, tomando nota de sus propias dificultades, y de cuanto le ha permitido superarlas, haciendo por escrito «por el método de las líneas», según su expresión, su examen de conciencia, Ignacio llega a dar forma a su libro. Faltaba aún el sentido excepcional de la soberana interioridad, del llamamiento que Dios hace oír en el secreto de cada alma y de los misteriosos medios puestos en acción por la gracia. Genio, sí; pero, más aún, inspiración divina, acción directa del Espíritu Santo sobre una inteligencia humana. El mismo Ignacio reconoce haberse beneficiado en numerosas ocasiones de revelaciones sobrenaturales, y una tradición, consagrada oficialmente por la voz del Papa[1], nos asegura que escribió *dictante Deipara*, bajo el dictado de la Madre de Dios «aquel perfecto código de todo buen soldado de Jesucristo».

Materialmente, los *Ejercicios Espirituales* son un pequeño libro o, más bien, un opúsculo, que fácilmente cabe en cien páginas, un tercio de la *Imitación*, la cuarta parte de la primera *Institución Cristiana*, y nada comparable con el pesado monumento en que la obra de Calvino se convirtió en su última edición. Un soldado es sobrio de palabras. Los *Ejercicios* fueron escritos primero en castellano, un castellano de sabor vasco, rugoso y torcido, sembrado de palabras inusitadas y provincialismos, pero donde brillan también fórmulas sorprendentes de concisión y oportunidad admirables. Más tarde, en 1534, el mismo Ignacio tradujo su libro al latín, tras lo cual, juzgando insuficiente esta versión, encargó otra, más elegante, al padre Andrés Frusio (o des Freux). Aun en esta última forma, nada presentan los Ejercicios que pueda seducir al amante de las letras: más bien parecen hechos para desanimar al simple curioso.

Tal como hoy lo poseemos, el libro se divide en cuatro partes: la cuarta, integrada por una serie de reglas sobre discernimiento de espíritus, distribución de limosnas, el modo para conocer escrúpulos, y el modo de «sentir con la Iglesia militante», es evidentemente muy posterior a Manresa y responde a los cuidados de un director de almas o de un jefe de grupo, o del que atalaya ya todo el mundo cristiano, las últimas reglas sobre la ortodoxia parecen reflejar los decretos del concilio nacional de Sens. Los tres «elementos» fundamentales son: las *Anotaciones*, los *Ejercicios* propiamente dichos y las *Meditaciones*. Al principio, sin cuidado alguno de agradar al lector, Ignacio comienza por explicar minuciosamente cómo debe tomar «alguna inteligencia» de los ejercicios y practicarlos; siguen no menos de veinte consejos, en los que nada se deja al azar. Tras una página densa y decisiva titulada «Principio y fundamento», donde en veinte líneas se resume el sentido de la vida y de la experiencia cristiana, comienzan los Ejercicios; en principio están previstos para cuatro semanas: en la primera, el espíritu debe fijarse en los últimos fines, y después de haber recibido las reglas del examen y la meditación,

1. Pío XI. «Carta Apostólica al General de los Jesuitas» 3 de diciembre de 1922.

concentra su atención en el pecado y en el infierno. Durante la segunda, el aspirante a la salvación se sitúa frente a Cristo y su reino, para que, comprendiendo profundamente la obra del Verbo Encarnado, «haga elección» de una vida fiel a sus principios, elección a la que se le conduce en el último día de la semana. La tercera y cuarta semanas tienen por finalidad instar al alma a encenderse y enderezarse definitivamente en el camino ya elegido, meditando primero los misterios dolorosos de la Pasión y después los gloriosos de Cristo resucitado, unos y otros dones del amor infinito del Creador hacia el hombre que ha creado. La tercera parte del libro, la de las «Meditaciones», es de hecho una sucesión de fórmulas secas, desprovistas de toda explicación, cada uno de cuyos elementos debe servir de soporte a una meditación sobre los misterios de la vida de Cristo, desde el nacimiento a su glorificación: una especie de esquema de experiencia mística o de índice evangélico para un tratado de espiritualidad.

Esto es el exterior, la sinopsis del libro, pero sería un error detenerse aquí, creyendo que de este modo se le resume. Los *Ejercicios Espirituales* no se escribieron para ser leídos con más o menos atención, sino para ser realizados y vividos, y por un hombre que antes que nadie los puso en práctica y los vivió con toda su alma. Los *Ejercicios* piden, a quien desea seguir su método, que dé mucho de sí mismo —mejor dicho que se dé del todo—: deben entrar en juego todas las fuerzas del alma, del espíritu, de la inteligencia y de la sensibilidad. Cada una de las escuetas fórmulas que componen los capítulos parece austera, seca, con frecuencia abstracta, pero si se sabe cargar en ella suficiente pasión espiritual, esa fórmula se convertirá en el punto de partida de toda una evocación, de toda una meditación, donde el hombre comprende que allí lo tiene todo. Hacer verdaderamente los Ejercicios. no consiste sólo en tomar los párrafos, uno tras otro, para entender su sentido: es desencadenar en sí mismo tan poderosos movimientos de pasión —amor o aversión— que cada una de aquellas palabras determine en la conciencia una reacción emotiva que arrastre irresistiblemente a la voluntad hacia el camino elegido. El alma acostumbrada a ver a Cristo, a escuchar sus palabras, a gustar la suavidad de su presencia, a participar en los atroces dolores soportados por El en remisión de nuestros pecados, ese alma se esforzará por no ceder al mal, por ese mismo amor que cultiva; y si este amor no la guarda enteramente, puede ser más eficaz aún la representación de los horrores que por sus pecados la esperan en el fuego infernal, la podredumbre eterna y la maldición de los condenados. De tal manera acostumbrada a inflamarse de amor o a empavorizarse de horror, según se enfrente con la luz o las tinieblas, el alma queda preparada para afrontar la vida, con sus riesgos mortales y sus cotidianas tentaciones, de manera que en este combate pueda alcanzar la victoria.

Porque es cierto que se trata de un combate, y la palabra «ejercicio» debe entenderse en el sentido estrictamente militar, como cuando de una tropa se dice que va a hacer «ejercicio». Este librito, presentado como un tratado de oración, es de modo más profundo un «reglamento», un tratado de estrategia espiritual, un código para dirigir una terrible guerra, cuyo objetivo no es ni más ni menos que la eternidad. El capitán Iñigo, convertido en el ermitaño Ignacio, piensa y escribe aún como soldado. Para él, Cristo es el rey que llama a los hombres para que se alisten en su ejército y libren en su compañía grandiosas batallas. El punto culminante de las cuatro semanas de retiro está en el cuarto día de la segunda semana, en la célebre meditación de «Dos banderas», en la que Ignacio nos muestra, enfrentados, a los dos ejércitos enemigos, el de Cristo «en un gran campo de toda aquella región de Hierusalén» con cuantos sirven bajo su bandera, y «en aquel gran campo de Babilonia» el que manda Lucifer, que está sentado «como en una grande cátedra de fuego y humo». El verdadero cristiano es el que ha dado a Cristo su fe total, y lucha por él. Su arma ofensiva es el examen particular, repetido dos veces al día, gracias al cual son vencidos los vicios uno tras otro. Se impone una estricta disciplina y no puede tolerarse desfallecimiento alguno.

Semejante noción de combate es fundamental en la espiritualidad ignaciana: supone y sostiene toda una teología diametralmente

opuesta a la de los reformados protestantes. ¿A qué conduciría enseñar tanto a los cristianos unas leyes de combate, si en definitiva la suerte de esa batalla depende únicamente de Dios, sin cooperación ninguna del hombre? Ignacio proclama claramente que el Señor, en su ciencia infinita, sabe ya cual va a ser el resultado de esa batalla, y que sin la gracia las fuerzas humanas son insuficientes para alcanzar la victoria. Pero opone al fatalismo quietista de Lutero y al predestinacionismo de Calvino una espiritualidad de esfuerzo, que es la principal característica de su doctrina. Más tarde, Molina hará una sistematización teológica de esta teoría al tratar de las relaciones entre la libertad y la gracia[1]; pero los principios son ya evidentes en el libro de San Ignacio: una de sus fórmulas preferidas —nos cuenta uno de sus confidentes— era que «debemos trabajar como si el éxito dependiera de nosotros y, sin embargo, esperarlo de Dios», y así esperar en Dios como si nada valiera cuanto haremos de nuestra parte. Tan severo para el hombre como Calvino —«sin Cristo todos irían al infierno»— Loyola creía en la posibilidad de curar al alma enferma y renovarla por el trabajo interior cooperador de la gracia; aquí está lo esencial de su mensaje, un optimismo claro y constructivo, que hará de él uno de los instrumentos más eficaces que la Iglesia ha poseído.

No hay engaño más absoluto que el de considerar a los *Ejercicios Espirituales* como una máquina de guerra montada por el catolicismo contra el protestantismo. El pensamiento de San Ignacio, esencialmente antiprotestante, no surgió como una reacción dialéctica contra el de los «reformadores» de Wittemberg y Ginebra. «Con el nombre tan extendido de Reforma no concibe otra cosa que la necesidad que cada uno tiene de cambiarse a sí mismo, antes de querer transformar al mundo; por el contrario, parece desinteresarse, antes de las reglas "para sentir con la Iglesia", de los aspectos exteriores de la religión: doctrina, jerarquía, liturgia, sacramentos, costumbres eclesiásticas. No se preocupa

1. Cfr. más adelante, cap. V (XII).

más que del "corazón", de esa actitud central ante la vida, que guía a todo el hombre. Cuando Calvino comienza la Reforma en sentido inverso, mediante una general revolución de toda la estructura de la Iglesia, Loyola persigue por propia cuenta una profunda reforma de su alma. Las polémicas confesionarias, lejos de hipnotizarle, parecen, durante mucho tiempo, ocupar un segundo término en su pensamiento. El esfuerzo de la conquista que conduce a la sumisión del mundo entero al "rey eterno y universal", persigue como único objetivo la salvación y liberación individual de las almas, de todas las almas, con sólo las armas del sacrificio, de la humildad y de la caridad en la verdad católica.»[1] Ninguna otra experiencia nos hace comprender mejor que la de San Ignacio, lo que ha sido verdaderamente la Reforma católica en su esencial movimiento de renovación espiritual y no de contraataque de las exposiciones protestantes. Ninguna otra nos hace ver mejor que no existe una «Contra-reforma», sino una Reforma surgida desde lo más profundo de la fe.

¿Cuál será el objetivo último de ese combate en que, según San Ignacio, todo cristiano está empeñado? Sólo hay una respuesta: la gloria de Dios. Lo demás es vano e irrisorio. En el umbral de los *Ejercicios*, en la primera línea del «Principio y Fundamento», leemos esta categórica y tranquila afirmación: «El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma.» Ambos propósitos hacen uno solo: la reforma interior, medio de salvación, es al mismo tiempo y aun antes un testimonio de perfección dado a Dios. Aventajando a Calvino, Ignacio vive literalmente el celo de los derechos de Dios, de la adoración de su omnipotencia, el reconocimiento de su poder soberano, de su gloria —que debe ser engrandecida sobre todo—. *Ad majorem Dei gloriam:* la célebre consigna vuelve incansablemente a su pluma; en el conjunto de su obra y de su correspondencia aparece no menos de un millar de veces, ¡de las que ciento cuatro

1. Notas de André Farré-Orsaz, en su interesante obra *Calvino y Loyola*. (Cfr. Nota bibliográfica.)

sólo en las Constituciones de la Compañía de Jesús! Pero la radical diferencia entre Calvino y Loyola es que el primero concibe a Dios en el temor y temblor, doblegando al hombre bajo la férula de un dueño terrible; por el contrario, Ignacio desea inclinar dulcemente las libertades humanas ante «la Bondad infinita, la Divina misericordia, la Sabiduría y el Amor eternos, la Caridad de Cristo Nuestro Señor». Este hombre, al que bien pronto nos presentarán como duro, rígido y despiadado, resume su doctrina en tres líneas —como en el caso de su carta a los estudiantes de Coimbra—, en las que no habla de disciplina, ni de sagrado terror, sino simplemente esto: «Por encima de todo, quisiera excitaros en el puro amor de Jesucristo, el deseo de su honor y de la salvación de las almas rescatadas por El.»

Queda por decir a quién iba dirigido el libro de los *Ejercicios*, y a qué clase de almas pensaba San Ignacio que sería «útil» tanto el escribirlo como el permitir su difusión. «Ejercicios —dice el título— para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea.» Semejante programa es el que todo bautizado debe proponerse y, desde luego, quienquiera que sea creyente, hallará en los *Ejercicios* un alimento para su vida religiosa y un medio que le ayude a conocerse mejor y a ordenar a su alma. En cualquier nivel en que uno se halle en el camino espiritual, siempre sacará mucho provecho de esta doctrina hecha de júbilo interior, de autodisciplina y de sumisión a los más altos principios. Esto explica que, desde hace cuatrocientos años, el método ignaciano haya sido puesto en práctica de mil formas distintas y con las más diversas intenciones, en la proliferación de «Retiros cerrados», «Manresas» y «Tratados de meditación». Y lo mismo que de San Francisco Javier a San Alfonso de Ligorio, desde San Carlos Borromeo a San Vicente de Paúl, son innumerables los santos que le deben gratitud y se la han manifestado, no existe un católico que, aun sin saberlo, no sea deudor a este librito que tanto ha hecho para enseñar al mundo la necesidad del recogimiento y del silencio, la importancia de la concentración espiritual, y para darle esa especie de calor comunicativo con la vida sobrenatural, sin la que no existe verdadera vida religiosa.

Porque de hecho — y esto es lo que constituye su grandeza— los *Ejercicios* van dirigidos a todas las almas, sin excepción. Benefician a las más ordinarias y a las que no tienen ni grandes ambiciones espirituales, ni grandes medios. Ayudan por igual a los que ya «han hecho elección» de su vida y deben confirmar sus vocaciones: desde este punto de vista los aconsejará San Francisco de Sales en su tratado del *Amor de Dios* a los Obispos, Sacerdotes y Religiosos. Pero, como profundamente lo ha hecho notar Enrique Bremond, lejos de reducirse a un método de ascesis, los *Ejercicios* pueden llevar hasta las más altas cumbres de la experiencia mística a las almas más exigentes; nos guían, por la oración, a la contemplación y hasta la vida unitiva; y desde San Francisco de Borja al Padre Surin, de Baltasar Alvarez al Padre Lallemant, no es un azar que tantos contemplativos hayan alcanzado su perfección mediante la simple práctica de los métodos ignacianos. Pero la misma gloria, la extensión universal que han alcanzado los *Ejercicios*, llevan consigo el riesgo de abusar con respecto a los verdaderos fines que pretendía su autor. Sólo porque llevaba en sí mismo un genio excepcional —y casi sin quererlo—, San Ignacio ha logrado hacerse entender de modos tan diversos. Pero su propósito inicial no era tan ambicioso. Tal como los escribió —dice el Padre Grandmaison—, «los *Ejercicios* tienden ante todo a un objetivo determinado, el de poner al hombre, todavía libre de disponer de su vida y bien dispuesto al apostolado, en estado de discernir claramente y seguir con generosidad el llamamiento de Dios». Toda buena oración debe traducirse en obras y el contemplativo debe, al mismo tiempo, ser un apóstol. Esta es la conclusión lógica de la espiritualidad del esfuerzo.

De esta manera, trabajando sólo, al parecer, por una reforma del hombre interior, San Ignacio consigue un tipo de hombre de acción, cuya eficacia procede directamente del esfuerzo logrado ante todo en el terreno de la propia conciencia. El principio corneliano: «Soy dueño de mí mismo como del universo» podría resumir

también con bastante exactitud el de aquella mayéutica que va a dar origen a hombres nuevos, puestos al servicio de Dios y de la Iglesia; o, expresándolo mejor: «seré dueño del universo en la medida en que lo sea de mí mismo». De la misma manera, en los años del derrumbamiento del mundo antiguo, al escribir su *Regla*, San Benito creía no proponer más que un método para formar a sus monjes, perfectos siervos de Dios, cuando en realidad preparaba a los futuros grupos de elegidos que reconstruirían la sociedad occidental durante los tiempos bárbaros.

Al salir de Manresa, San Ignacio tenía, probablemente sin saberlo, en la mano, el instrumento que le iba a permitir dotar al catolicismo de sus tropas más eficaces. Ahora comenzaría su experiencia, agrupando en su derredor a los primeros compañeros que, entre tantos, responderían al llamamiento hecho por Dios a través del herido de Pamplona[1].

El peregrino y el estudiante

Sucede con frecuencia que una idea no encuentre en seguida su punto de apoyo, mientras el hombre genial que la ha forjado tantea en la elección de medios y es necesario esperar, con la ayuda de la Providencia, a que un acontecimiento la haga eficaz. Así sucedería con San Ignacio de Loyola. Al salir de Manresa, a fines de febrero de 1523, soñaba —peregrino de itinerarios espirituales— con una real peregrinación a los Santos Lugares, a la manera de un San Francisco de Asís, como preludio tal vez de alguna cruzada que pensaría dirigir como caballero de Cristo. Y pasaría bastante tiempo antes de que renunciara a un sueño tan medieval todavía.

Embarcó, pues, en Barcelona. Por Gaeta y Roma —donde el austero Adriano VI, amigo de los españoles, le animó— llegó a Venecia, de donde ordinariamente partían los correos de Palestina. Su salud no era buena, pero el mareo —dice Rivadeneira, testigo de su vida—, evacuando los humores le restableció. Seis semanas, pues, de tan dura terapéutica volvieron a poner en pie a aquel hombre de hierro. Desembarcado en Jaffa, cumplió con todos los requisitos de la peregrinación tradicional: noche de oración en el Santo Sepulcro, visita a Betania, a Belén y al vado del Jordán, donde Juan solía bautizar. ¿Era eso lo que Dios quería? ¿Quedaríase allí para llevar el *Evangelio* a los judíos y musulmanes? Cuando descubrió tal proyecto a los franciscanos que guardaban los Santos Lugares, ellos se empeñaron en desanimarle, preocupados al ver a aquel extraño español que iba a cazar en sus tierras. Las autoridades islámicas —argüían— no lo autorizarían jamás. Ignacio volvió a embarcarse: era evidente que Cristo no le llamaba para convertir a los infieles.

Pero, entonces, ¿a qué? «Comenzó en seguida a preguntarse —cuenta el *Relato del peregrino*— qué debía hacer; y, en fin de cuentas, se inclinó a pensar que para ser útil a las almas debía ante todo estudiar.» Viejo escolar de más de 33 años, se dio entonces valerosamente al estudio de la gramática, siguiendo en Barcelona las lecciones de un regente de la Universidad y continuando, por supuesto, su vida de penitencia y de oración, con intentos aun de apostolado, y, hay que reconocerlo, con más valor que tacto. Ocurrió entonces un episodio bastante

1. Como todo lo que atañe a San Ignacio y a la Compañía de Jesús, signos permanentes de contradicción, los *Ejercicios Espirituales* han sido muy atacados, y no sólo por incrédulos como Michelet o Quinet; este último decía que conducían «a hacer en treinta días extáticos autómatas». Aún los propios católicos no los han estimado siempre. Quizá porque al proponerles un instrumento de reforma tan rigurosa, temían por sus comodidades y rutinas. Puede ser también porque la precisión de aquel método superaba cuanto entonces existía, lo que dio origen a no pocas envidias. Cuando la influencia de los *Ejercicios* empezó a dejarse sentir, los ataques se hicieron tan vivos que San Francisco de Borja pidió en 1548 a Paulo III que los examinara: la explícita aprobación de aquel Papa fue la primera de una prolongada serie salida de Roma hasta nuestros días. Una de las más célebres es la de Pío XI, en 1929, que escribía al cardenal Dubois que él mismo había experimentado «la santa eficacia de los *Ejercicios*».

pintoresco de ciertas religiosas de costumbres libres, conducidas por el fervoroso vasco a vida más ordenada y a la estricta clausura, cuyos galanes castigaron a bastonazos el celo del reformador. Después, ya en Alcalá, devoró con apasionada fiebre —un poco prematuramente— todo lo que pudo de Filosofía, Letras, Ciencias y Teología, visitando al mismo tiempo los hospitales y los conventos y hablando con tanto fuego de la vida espiritual a sus compañeros de Universidad, que cuatro de éstos se hicieron inseparables de Ignacio. Pero también allí su celo iba a llevarle muy pronto conflictos. No tardaron algunos en preguntarse quiénes eran aquellos bizarros jóvenes que se vestían siempre de hábito pardo como los ermitaños y que predicaban sin ser sacerdotes. ¿No serían, acaso, «iluminados»? Conmoviéronse las autoridades religiosas, arrestaron a Ignacio, le retuvieron más de cuarenta días en prisión y le interrogaron sobre su doctrina: Nada en ella se encontró de reprensible, pero se le prohibió vestirse como los religiosos y enseñar en grupos o a la muchedumbre. ¿Iba a ser más afortunado en Salamanca? Era ésta, por entonces, la capital intelectual de España, alta sede de la ciencia donde reinaban los dominicos. Estos pusieron bastante diligencia en indagar sobre el predicador vasco: doce días después de su llegada Ignacio fue prendido y conducido ante los inquisidores. ¿Se sospechaba de él todavía que era «alumbrado» enmascarado? Después de tres largas semanas, los jueces que habían leído minuciosamente los *Ejercicios* concluyeron que no hallaban ningún error ni en el pensamiento ni en la vida del estudiante y sus camaradas, y que éstos quedaban autorizados a proseguir, dentro de los límites que se les fijaran, en su enseñanza del catecismo y de las cosas divinas. Pero semejantes pruebas habían determinado a Ignacio a buscar fuera de España un campo donde la libertad de apostolado y de acción resultara menos precaria. A pesar de cuanto sus amigos le sugirieron sobre los peligros a que se exponía en un país lejano, cuya lengua ignoraba y que entonces estaba en guerra con su Patria, tomó la ruta de Francia y llegó a París.

Su estancia en París iba a ser capital. Llegaba a una ciudad en plena fermentación de ideas y pasiones: el humanismo, a lo Guillermo Budé, se enfrentaba con los mantedores de la vieja escolástica; los libros de Lutero, condenados por el Parlamento y la Sorbona, circulaban y eran leídos con avidez en todas partes. Se decía que el rey Francisco I, y sobre todo su hermana Margarita, simpatizaban con las nuevas ideas. Al lado de la Sorbona, del Colegio de Navarra y de los Cursos de Menores y Dominicos, el Colegio de lectores reales iba a abrir sus puertas. Sin embargo, el viejo escolar no iba a mostrarse sensible a aquella especie de heterodoxia intelectual que minaba entonces a París, sino más bien a lo que había de sabio, tranquilo y sólido en el *ordo parisiensis*. El ambiente de la Isla de Francia ejerció sobre el vivaz español su moderadora influencia y desembarazó de algunos sueños al hidalgo medieval. Diose cuenta de que a los conocimientos espirituales que había adquirido él solo en Manresa había que añadir otros que se conseguían mediante el trabajo y el estudio. Había caminado con excesiva rapidez en Alcalá y Salamanca, para retener algo con solidez. Haciendo, pues, ahora un paciente repaso de disciplina, siguiendo con diligencia la enseñanza de los dominicos de Santiago y las de los Lectores reales, se decidió a vivir la misma clase de vida de los estudiantes de veinte años, cuando tenía casi el doble: se matriculó como *martinet*, es decir, externo, primero en Montaigu, el célebre colegio que regía el duro Beda, después en Santa Bárbara, donde se estudiaba mejor la filosofía. Durante siete años aquel hombre maduro tuvo la prudencia y la fuerza de ánimo de rehacer sus bases. Tan larga y minuciosa formación debió parecerle hasta tal punto necesaria que la impondrá a su Compañía cuando escriba las Constituciones.

Ignacio a los cuarenta años

Observemos, pues, al viejo estudiante hacia el año 1530, al que nos encontramos renqueante en las estrechas calles de la Montaña de Santa Genoveva, y a quien algunos de sus jóvenes condiscípulos empiezan a reconocer como jefe

de grupo. Tal ascendiente, cada vez mayor, no lo debe ni al prestigio económico ni al de su nacimiento. Un joven guipuzcoano en París no tiene renombre alguno, y siendo pobre, como lo es Ignacio de Loyola, como lo será durante siete años y como lo era aún cuando con su desmedrado equipaje, cargado sobre una mula, subía por las riberas del Sena en busca de alojamiento y de situación, tiene aún menos influencia. Para ganar el pan y los honorarios de sus estudios se desenvuelve como puede, y los días de negra indigencia se dispone a mendigar al modo de los franciscanos; en verano, por lo menos durante dos años, viaja a Flandes y hasta a Inglaterra, donde algunos comerciantes españoles se dejan enternecer y le abren sus bolsas. Está tan desamparado de todo que, conseguida la licencia en artes, en 1533, debe esperar todavía un año para recibir el birrete doctoral, por no poder pagar los derechos de cancillería y menos aún ofrecer el banquete de costumbre. ¿Quién creería que aquel estudiante mendigo, que debe compartir su habitación con otro, es ya, en potencia, el hombre de un gran destino?

¿Imponíase al menos por su aspecto físico? En absoluto. Aun sin hablar de su pobre pierna, cuyo hueso desajustado le hacía cojear siempre, estaba lejos de ser lo que se suele llamar un «guapo mozo». No era alto ni —al menos en apariencia— fuerte: un mediano montañés seco y nudoso, de tez tostada y rasgos muy pronunciados. Y, sin embargo, su rostro producía una singular impresión. ¿De resulta de su alta frente, desmesuradamente ancha a causa de la calvicie? ¿O por sus extravagante orejas? ¿O por esas venas azules que palpitaban en sus sienes? Lo que sorprendía por encima de todo eran sus ojos, medio velados por los párpados caídos, esos ojos que en el retrato pintado por Sánchez Coello producen poderosamente la impresión de mirar hasta dentro sin considerar más que al hombre interior.

¿Hablaba bien por lo menos? No, al menos en el sentido en que se suele decir al tratar de un orador o de un dialéctico hábil. Aún en español, conservaba el acento, el tono y hasta frecuentes fórmulas de su tierra natal. Su latín es imperfecto; en francés o en italiano cae rápidamente en una algarabía. Sin embargo, cuando se dirige a un solo interlocutor, a un grupo o a una muchedumbre, se impone en seguida; se le escucha con atención. Aquel provinciano, formado en la reflexión lenta y solitaria, sabía condensar en sentencias sorprendentes las conclusiones de su pensamiento: Como más tarde dirá el cardenal Carpi, «sabe dar en el clavo». Y es precisamente en esos momentos, en esos relampagueos cuando brilla su inteligencia, que de ordinario es menos aparente que sólida, menos original de forma que de fondo.

Porque Ignacio de Loyola nada tiene de Calvino; no es de esos fulgurantes genios que se mueven entre las ideas o las formas con una gracia soberana, y que parecen haber sido predestinados con todos los dones del espíritu. Ignacio, para conocer, para comprender algo, tiene necesidad de pacientes búsquedas conducidas con modestos medios que con frecuencia desconfían de las iluminaciones. Lo que tiene en común con el futuro reformador de Ginebra y con Lutero —igual que con casi todos los que sobre la tierra han dejado una profunda y definitiva huella— es un enorme e ilimitado poder de trabajo. Puede pasarse días enteros escuchando los cursos, entregándose a los demás, entablando el diálogo sobre los asuntos más abstractos y proseguir aún durante gran parte de la noche leyendo y escribiendo a la luz de una vela. Conocemos no menos de *6.742 cartas escritas de su mano, 12 gruesos volúmenes* que, sin duda, no constituyen más que la mitad de su correspondencia. El General de la Compañía no estará menos atado a su trabajo que el estudiante de Santa Bárbara o de Montaigu.

Pero cuando examinamos con nuestra sensibilidad moderna esas cartas nos parecen bastante frías y poco brillantes; no se encuentra en ellas el relampagueo impetuoso de un Lutero, ni siquiera la llama de Calvino. Lo que en ellas hay de admirable es la calma soberana, la lógica y la medida. He aquí la palabra que tal vez caracteriza a Ignacio: sereno, firme, maravillosamente mesurado. Lutero estallaba con frecuencia en cóleras y delirios, y el mejor panegirista de Calvino, Doumergue, confiesa que «con demasiada frecuencia perdía el pleno dominio

de sus nervios». ¿Serían los *Ejercicios Espirituales* lo que son si su autor no hubiera tenido una conciencia perfectamente segura de sí, enderezada a la disciplina del ejército y capaz de trasladar los principios militares a las cosas del espíritu?[1]. «Nunca se oyó a Ignacio —dice un testigo— una injuria ni una palabra de menosprecio para alguien.» En la misma adversidad da rienda suelta a su júbilo. Cuando el arzobispo de Toledo trate de destruir su obra en España, Ignacio, al recibir noticia de las medidas hostiles, comentará solamente: «Esta prueba nos demuestra que el Señor espera mucho de nosotros.» Ninguna señal de envidia, de rencor o de celos y mucho menos de duda, miedo o de ímpetu exagerado. «Parecía —comenta Rivadeneira— liberado de toda turbación interior, de todo movimiento violento del alma.» Y cuando el Papa Caraffa le combata y critique sin mansedumbre, Ignacio dirá sonriendo: «Pensemos en el Papa Marcelo, que era un santo y nos ayudaba.» Idéntica mesura pone en sus relaciones afectivas; con toda exactitud podrá decir de él uno de los primeros historiadores de la Compañía: «Ama a sus hijos, pero con juicio y dominio; se conmueve, pero con discernimiento y prudencia; castiga, pero con calma y moderación.»

¿Era un hombre duro? Ya hemos dicho —y es verdad en este sentido— que en cosas esenciales nunca transigía. Era duro como debe serlo un soldado cuando se enfrenta con un rudo combate. Convertido en jefe de un gran instituto, tendrá que eliminar sin vacilaciones todos los elementos dudosos, débiles, vacilantes y recalcitrantes; algunas de estas medidas necesarias, acompañadas de ciertas penitencias que hoy pueden parecernos exorbitantes, provocan el desplante de Zapata: «Preferiría obedecer a cincuenta superiores antes que a un solo Ignacio.» Mas semejante dureza nada tiene que ver con la dureza de corazón, de la que Ignacio está lo más alejado que es posible. ¿Que uno de sus compañeros, abusando de su confianza, le roba de modo abominable? Pues Ignacio, sabedor de que el ladrón ha caído enfermo, corre a su encuentro para abrazarle y perdonarle. Más tarde, siendo ya General de los Jesuitas, al tener noticia de la apostasía de Occhino, General de los Capuchinos, lejos de burlarse y de regocijarse ásperamente por el suceso, como hicieron tantos otros (con los Franciscanos a la cabeza), hace saber al rebelde que, si desea volver a la Iglesia, él, Ignacio, y todos sus hermanos estarán allí para acogerle y ayudarle. La caridad de Cristo no es una palabra huera para quien concibe la «mayor gloria de Dios» como una prolongación del amor y de la justicia. «No se ha de poner el amor tanto en las palabras cuanto en las obras», dice en los *Ejercicios*. Esta caridad activa explica en gran medida la irradiación de su personalidad y su ascendiente sobre los demás. Más tarde, uno de sus hijos espirituales, González de Cámara, le dedicará este homenaje que, desde luego, expresa la común opinión: «Nuestro Padre Ignacio es tan universalmente amado que no hay un solo miembro de toda la Compañía que no le ame y esté bien seguro, a su vez, de ser amado por él.»

Pero, más aún que la belleza de su carácter, lo que fundamenta el misterioso prestigio de este hombre pequeño y seco, de aspecto rudo, es la evidente calidad de su alma. Cuantos le conocieron dan el mismo y unánime testimonio. Durante sus viajes al Flandes español, el eminente humanista Luis Vives, que por caridad ha recibido a aquel estudiante mendigo en alguna ocasión, murmura cuando le ve partir: «Este hombre es un santo; algún día le veremos a la cabeza de una nueva Orden.» Pedro Fabro,[1] su joven compañero de colegio, exclama: «Por me-

1. La insistencia con que el autor —muy acertadamente, por otra parte— hace referencia al llamado «espíritu militar» o «ascesis del esfuerzo» de San Ignacio, puede hacer que olvidemos la cálida humanidad del fundador de la Compañía de Jesús, cuyas verdaderas «ternuras» llenarían volúmenes enteros, con sólo repasar sus escritos y el rastro de su paso por la tierra. *(Nota del traductor.)*

1. Castellanizamos, por ser de uso común, el nombre de Le Fevre por el de Fabro, con que se conoce entre nosotros a uno de los primeros y más interesantes compañeros de San Ignacio en la fundación de la Compañía. *(Nota del traductor.)*

dio de este hombre, Nuestro Señor me ha concedido la merced de leer en el fondo de mi alma.» Y es la verdad: a su lado, uno se siente elevado sobre sí mismo, puesto con toda naturalidad en un ambiente de grandeza y heroísmo, tal vez en una patria interior en la que se respira el aire de aquella España de los Reyes Católicos y de Don Quijote; el mismo clima de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz. Lleno de Dios, Ignacio irradia a Dios y al Espíritu que le anima. Y cuando ama a un hombre, a alguno de sus hermanos, será sólo para llevarle «a servir y glorificar a Dios».

Este es el secreto de Ignacio, estudiante pobre y maduro, que poco a poco ve reunirse, en su habitación sin muebles, a dos, tres y hasta seis y siete fervorosos seguidores. Habla con todos; y hace algo mejor que hablar: para mostrarles su verdadero camino, pone en su manos el opúsculo del que jamás se separa, con el propósito de que ellos lo copien. Y, en definitiva, ¿no está aquí, en este centenar de páginas, en esos artículos de su reglamento militar, el secreto de su atracción? Desde que se comprende su lección y se asimila la sustancia de ese libro, uno se siente en una ruta nueva. Habiendo examinado el Inquisidor de París el librito de Ignacio, quedóse tan maravillado de su contenido, que pidió el favor de quedarse con una copia. Los *Ejercicios Espirituales* constituyen una unidad con la personalidad y el alma de Ignacio: son inseparables. De este modo, alrededor del vasco renqueante de Montaigu y de Santa Bárbara cristaliza el grupo del que nacerá la Compañía de Jesús.

El voto de Montmartre y la Bula de Paulo III

La mañana del 15 de agosto de 1534, fiesta de la Asunción de Nuestra Señora, por el camino pedregoso e incómodo que atraviesa las viñas y los vedados, siete hombres, casi todos jóvenes, subían fatigosamente la cuesta de aquella aislada colina, situada a casi media legua de las murallas de París, y a la que los parisienses llamaban «Mons Martyrum» —Monte de los Mártires—. Habían salido de madrugada, caminando por más de dos horas y rezando sus oraciones con un aire misterioso y gallardo. En lo alto de Montmartre, frente al sol de amanecida, los molinos agitaban sus blancas alas como indicándoles su destino. Los siete estudiantes se dirigían hacia la capilla baja, medio subterránea, que guardaba, en la antigua abadía benedictina, el recuerdo del santo obispo Dionisio, decapitado en aquel mismo lugar, según común creencia. A pesar de su pierna estropeada y de su caminar renqueante, el mayor de todos ellos iba al frente guiándolos.

Gran variedad era la del pequeño grupo: en él había ricos y pobres, hijos de campesinos y de nobles. *Pedro Fabro*, saboyano, enviado a París por el obispo de Ginebra y recién ordenado sacerdote, acababa de celebrar su primera Misa; su compañero de habitación en Santa Bárbara, *Francisco* de Jaso, nacido en el castillo de *Javier*, en Navarra, poseía una encantadora gracia aristocrática; tres españoles, *Diego Laínez*, hijo de un comerciante de Almazán y antiguo estudiante de Alcalá; *Nicolás*, llamado *Bobadilla* por el nombre de su pueblo natal, más rico en ciencia que en dinero sonante, y el pequeño *Alonso Salmerón*, cuya precoz inteligencia no ensombrecía la lozanía de sus diecinueve años; y por fin, el portugués *Simón Rodríguez*, de familia linajuda, que alimentaba sueños de grandes conquistas para el Evangelio en los universales caminos por donde el infante de Sagres había lanzado a su pueblo. Todos ellos reconocían por caudillo al demacrado cojo que les mostraba el sendero y les superaba en edad, por lo menos en quince años; le eran deudores del gran proyecto que los había reunido en la capilla de Montmartre.

Los había conquistado uno a uno, a lo largo de esas discusiones apasionadas tan queridas a los estudiantes de todos los tiempos. Y debió ser un curioso espectáculo, revelador del prestigio de Ignacio, el ver cómo aquellos brillantes muchachos, de los que algunos eran ricos y nobles y todos dotados de gran talento, se inclinaban ante el escolar cuadragenario y aceptaban sus voces de mando que iban a disponer de sus vo-

caciones. Los había ido tratando uno tras otro, intuyendo exactamente, con lucidez extraordinaria, a los individuos que podrían comprender su propósito, y sabiendo hablar a cada uno en el lenguaje más eficaz. Después de conmoverlos desde el principio, les comunicaba en seguida el famoso método y les pedía que hicieran por sí mismos los Ejercicios. Esto había sido el golpe decisivo para todos. Después de hacerlos, Pedro Fabro, todavía dudoso y vacilante con respecto a su vocación, decidió ordenarse; y Francisco Javier, que ambicionaba hacer una espléndida carrera, comprendió, según la sentencia evangélica, que es superfluo para el hombre ganar el mundo si pierde su alma. Así se había formado el reducido grupo, ligado por el mismo amor a la vida interior, solidaridad fraterna, sin reglas ni lazos formales, en la que cada uno buscaría ayudar a los demás en la difícil lucha contra sí mismo, y en la que se hacían comunes los pobres recursos económicos, los conocimientos y las oraciones.

¡Ya se ve cuán lejos estaba este pequeño grupo de mutua ayuda espiritual, de soñar en una tropa de choque, en ese ejército fanático para confundir a la herejía, que tantos historiadores han visto en la Compañía de Jesús! Más cerca estaba de aquellos cenáculos que surgían aquí y allá en las ciudades italianas, los Oratorios del Amor Divino —aunque tal vez con una más clara intención evangelizadora—. Los siete compañeros no parecían prestar atención ninguna a los dramáticos sucesos que los asuntos religiosos provocaban en la capital; ni las primeras ejecuciones de luteranos, ni la del humanista Luis de Berquin, en 1529, ni el alborotador discurso pronunciado en la fiesta de Todos los Santos de 1533, por el rector Cop, ni la huida de Calvino, hallan eco en los primeros escritos ni en su correspondencia de entonces, lo mismo que pasó ignorado el trágico asunto de los Pasquines que iba a estallar precisamente dos meses después del voto de Montmartre.[1] No: estos muchachos nada tenían que ver con los núcleos de evangelistas, bíblicos y luteranizantes que empezaban a proliferar en aquel reino; la misma Inquisición que, altiva por un instante, había aprobado su vida y doctrina, se daba cuenta de ello. Si estos hombres participaban del extraño fervor religioso que desasosegaba a tantas almas, no lo hacían para transformar las bases de la Iglesia, a la que pensaban ofrecer sus esfuerzos, sino para trabajar «a mayor gloria de Dios».

¿Cómo? Sobre el punto concreto del empleo de su vocación no habían definido todavía el camino que iban a seguir. Obsesionábales aún el sueño forjado por Ignacio, el mismo que perseguía su compañero portugués, compatriota de Bartolomé Días y de Vasco de Gama. Así lo expone en sus memorias Simón Rodríguez: «Habiendo decidido todos, en una admirable alegría de espíritu, dar sus vidas por cuanto pudiera acrecentar la gloria de Dios, resolvieron, con unánime acuerdo, partir a Jerusalén para que allí decidiera Dios de ellos.» Tendrían que esperar aún bastantes años y muchas experiencias hasta comprender que la vieja Europa ofrecía a los predicadores del Evangelio campos tan vastos como los de las regiones paganas. Pero al subir a Montmartre habían resuelto pronunciar un voto de conquistadores de tierras lejanas para Cristo.

Oyeron la Misa en la capilla baja, alejados de la gente. Celebró el sacrificio Pedro Fabro, el único de entre ellos que era sacerdote. En el momento de la comunión, Ignacio pronunció en nombre de todos el triple voto de observar la pobreza evangélica, de guardar una castidad angélica y de ir a Jerusalén para trabajar en la conversión de los infieles: pero, con una intuición profunda y verdaderamente sobrenatural, añadió que si, tras un año de esfuerzos, no llegaban a Tierra Santa, volverían a Roma para ponerse a la entera disposición del Papa. Este

1. El único punto en que puede adivinarse una influencia *a contrario* de las ideas de moda sobre el pequeño grupo ignaciano, está en la promesa que todos —sacerdotes o futuros sacerdotes— hacen de no aceptar nunca honorarios por las misas o cualesquiera otros oficios de su ministerio. «No porque les pareciera ilícito aceptarlo —dice Simón Rodríguez— sino para cerrar la boca a las calumnias de los herejes.»

último voto, sin saberlo, les llevaba al verdadero camino. «Pasaron todo el día en una inmensa alegría fraternal, hablando unos con otros sobre su común deseo de servir a Dios. Y, al caer el sol, volvieron a sus casas entre bendiciones y alabanzas.» Puede decirse que en aquella jornada memorable del 15 de agosto de 1534 había nacido la *Compañía de Jesús*, por más que todavía hubiera de pasar tiempo antes de que recibiera su nombre y constitución definitivos.

Quedaba ahora por saber en qué iba a emplearse: si seguiría su voto misionero o se pondría a las órdenes del Papa. Ignacio no pudo tomar inmediatamente el camino de Italia, ni conducir en seguida a sus compañeros hacia la Jerusalén de sus proyectos. Enfermo, tuvo que recurrir, por orden de los médicos, al bienhechor efecto de los aires natales y volver a Loyola, donde, por humildad, rehusó detenerse en la mansión de sus padres y se alojó en el hospital de la Magdalena, volviendo a su primera vida de limosnas, penitencias, visitas a los enfermos y predicación. Y una vez más proporcionaron al lastimoso hijo menor de la familia no pocos disgustos las asechanzas, sospechas y hasta las importunas instancias de su misma familia. Por lo que en cuanto le fue posible se puso de nuevo en camino, dejando a la ingrata tierra natal, a la que ya no volvería en su vida: dirigióse de allí a Venecia, donde tenía que encontrarse con sus compañeros[1].

Estos, en su ausencia, no se habían desviado de la línea fijada en Montmartre: tan profunda era la huella que había dejado en sus almas la personalidad de Ignacio y los *Ejercicios*, que jamás se separarían —como dice Diego Laínez— «de una regla dada por el Padre Maestro Ignacio», aplicada en su nombre por «el excelente Maestro Pedro Fabro». Prosiguieron en sus frecuentes reuniones, ayudándose mutuamente en sus esfuerzos espirituales y en las necesidades de la vida. Y aún creció el pequeño grupo: el 15 de agosto de 1535, cuando recurría la primera renovación del solemne voto, Fabro les llevó a su compatriota Claudio le Jay, o Jayo; y al año siguiente admitían en el grupo a dos nuevas adquisiciones, el picardo Pascasio Broet y el delfinés Juan Coduri. ¡Días de alegría y de jubilosa aventura! En otoño de 1536, a pesar del frío, el hambre y la inseguridad de los caminos en tiempo de guerra, partieron a través de la Francia oriental, Suiza y Alemania del sur —tierras llenas de luteranos—, predicando donde podían hacerlo, con aspecto tan grave y modesto que un campesino lorenés, al verles pasar, gritó en su expresiva jerga: *Y vont a réformer quelque pays:* Van a reformar algún país.

En Venecia se reunieron con Ignacio, que les esperaba, y al que no habían visto desde hacía dieciocho meses; también allí llevaron a cabo interesantes conquistas: Pietro Contarini, sobrino del cardenal; Gaspar de Doctis, auditor de la nunciatura, y John Helyar, inglés, benévolo secretario del cardenal Reginaldo Pole; pero, sobre todo, tres españoles, Diego de Hoces y los dos hermanos Eguía, a quienes admitió consigo; el encuentro tuvo lugar en enero de 1537; unos meses después, Ignacio y todos los que no eran Sacerdotes se ordenaron en Venecia[1], y el Obispo consagrante declaró más tarde que, de todas las ordenaciones en que había intervenido durante su carrera episcopal, ninguna le había dejado tan fuerte impresión como aquélla.

Llegaba la hora de la elección. La guerra se recrudecía por doquier. También el Mediterráneo, frente a los corsarios berberiscos, era un campo de batalla donde se enfrentaban las flotas imperiales y las de Génova, al servicio de Francia. En Vicenza, en la destartalada casa

1. «Cuando hubo salido de la Provincia, dejó el caballo, sin tomar nada, y se fue en dirección de Pamplona, y de allí a Almazán, pueblo del P. Laínez y después a Sigüenza y Toledo, y de Toledo a Valencia. Y en todas estas tierras de los compañeros no quiso tomar nada, aunque le hiciesen grandes ofrecimientos con mucha insistencia...» (San Ignacio, *Autobiografía*, c. XI, n. 90. *Nota del traductor.)*

1. «Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir Misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo.» (San Ignacio, *Autobiografía*, c. X, n. 96. *Nota del traductor.)*

a la que Ignacio se había retirado, buscando en la contemplación y la oración respuesta a sus problemas, los compañeros aguardaban órdenes. ¿No sería mejor, mientras esperaban a poder partir para Jerusalén, dirigirse a las universidades a fin de formarse mejor para las grandes empresas apostólicas? Lejos unos de otros, no estarían por ello menos unidos por el lazo del voto, por el afecto fraternal y aun por la formación recibida del fundador. Dondequiera que fuesen, no serían otra cosa que soldados de Cristo. Sin duda fue entonces, hacia la Navidad de 1537, cuando se impuso a sus espíritus la denominación de Compañía de Jesús, con todas sus resonancias militares. En la lucha de las Dos Banderas, habían elegido para siempre el campo de Dios[1].

Mas puesto que el proyecto de peregrinación y cruzada, el gran sueño misionero resultaba irrealizable, ¿no había llegado el momento de acordarse del otro voto? Ignacio lo comprendió: además, intervino otra vez el espíritu de luz que en otra ocasión, a las orillas del Cardoner, le había indicado el camino. En Vincenza, mientras oraba en San Pedro en «Vivarolo», sintióse empujado hacia ese sendero. Y viajando hacia Roma, al acercarse a la ciudad, oyó claramente que se le decía: «Quiero que seas mi servidor. Ve: yo os seré propicio en Roma.» ¿De quién iban a proceder semejantes promesas sino de Aquél en cuyo nombre el Apóstol había plantado su Iglesia sobre las siete colinas? Y, según cuenta Bobadilla, a algunos de los compañeros que habían precedido a Ignacio en la Ciudad Eterna, el Papa Paulo III había dicho claramente: «¿Por qué tenéis tanto empeño en viajar a Jerusalén? En Italia tenéis una buena y verdadera Jerusalén, si queréis hacer bien a la Iglesia de Dios.»

Iban a tomar la última decisión. ¿Cómo no iban a escuchar los soldados de la Compañía de Jesús, tan fieles a su promesa y resueltos como estaban a ponerse al servicio del Papa, el llamamiento de aquel Pontífice que, sensible a los clamores de toda la Iglesia, parecía empeñado en comenzar la Reforma, quebrantando uno tras otro todos los obstáculos y llegando, por fin, a la convocatoria del concilio tantas veces prometido?[1] Aun antes de que una Bula pontificia regulara canónicamente su situación, el Papa haría uso de los compañeros de Ignacio para adscribirlos a empresas que mostraran suficientemente la confianza que depositaba en ellos. Envió desde 1539 al Padre Broet a Siena, para la reforma de un monasterio; al Padre Bobadilla a pacificar la isla de Ischia, y a los Padres Laínez y Fabro a inspeccionar la ciudad de Parma, y más tarde a enseñar en el Colegio de la Sapiencia, reciente fundación del Pontífice; al año siguiente, el P. Jayo fue encargado de una misión en Brescia. Poco después, con el fin de acompañar al coloquio de Worms al diplomático Pedro Ortiz, el P. Fabro figuró en aquella misión como teólogo, y mientras que, a petición del rey Juan III de Portugal, los Padres Francisco Javier y Simón Rodríguez salían para la aventura misionera en las Indias, existía el propósito de nombrar a Salmerón y Broet Nuncios Apostólicos en Irlanda y Escocia. ¡Extraña situación la de aquel instituto religioso que, sin contar aún con existencia canónica y siendo numéricamente un breve puñado de hombres, representaba ya un papel tan importante en la Iglesia!

Evidentemente, semejante éxito no podía agradar a todos. La envidia eclesiástica tiene fama de inventiva y el cuidado de la gloria de Dios se ajusta a veces a medios bastante singulares. La fama de sus predicaciones —sobre todo las de Ignacio, en castellano, en la iglesia de Santa María de Montserrat— no les valió la simpatía sin reservas de dominicos y franciscanos. La joven orden de los teatinos, en trance de nacer después de haber pensado en anexionarse tan vigorosos refuerzos, tampoco mostró demasiado calor; uno de sus jefes era el poderoso Caraffa, a quien Ignacio había tratado con bastan-

1. El término *Jesuita* tuvo, primero en boca de sus adversarios, un remoquete de menosprecio, que los ignacianos aceptaron con repugnancia. Pero, ¿no había tenido el mismo sentido, en los primeros años el nombre de «cristiano» y «Cristianismo»?

1. Cfr. Capítulo siguiente, párrafo *Paulo III*.

ureza en una carta pública. Oscuras intri- provocadas por un navarro no admitido en ompañía, obligaron a ésta a justificarse an- s más altas autoridades; y la misma comi- cardenalicia —constituida por Contarini, olet y Reginaldo Pole— encargada de pre- ar la reforma y la reunión de un concilio con malos ojos la creación de una nueva en religiosa —que era lo que parecía al ex- r la Compañía—, y sobre todo de una Orden no cantaba en el coro ni se distinguía por hábito determinado.

Pero todos los obstáculos fueron superados. acio se mantuvo firme y logró vencer, con- uiendo hábilmente la intervención de todas amistades poderosas —Pedro Contarini in- ó en su tío, y Ortiz, antes desconfiado, re- o ser un amigo perfecto— y haciendo cele- tres mil misas por el triunfo de su causa. ron, por fin, redactadas las Constituciones las que creaba una Orden Apostólica bajo el ndo de un superior electo, en un espíritu de iplina absoluta, militar, y que tomaría por la no conocer otro objetivo que la voluntad Papa. «Así —escribe Bobadilla—, la Divina videncia cambió los votos de Montmartre otros mejores y más fecundos.» Paulo III nprendió qué instrumento maravilloso se le n en las manos para las grandes obras que aba emprender. El *27 de septiembre de 0*, la Bula *Regimini Militantis Ecclesiae* ué significativas eran estas primeras pala- s!), fundaba canónicamente la Compañía Jesús. En el juramento escrito que prestaba uevo organismo se decía que los miembros la Compañía se comprometían a partir adon- el Papa quisiera enviarles, ya fuera a los turcos o a otros infieles, y aun entre los herejes y cismáticos, lo mismo que entre los fieles. En adelante, la Iglesia podía contar con este ejército de selección para las luchas que se preparaban.

Las Constituciones

Los elementos de organización sometidos al juicio del Papa no eran en realidad más que un esbozo: se hacían indispensables unas Constituciones detalladas. Ignacio, colocado en 1541 al frente de la Compañía por el voto unánime de sus amigos, a pesar de sus reticencias y escrúpulos de humildad, se entregó a la labor y proseguiría en ella durante más de diez años. Ayudado por su secretario el Padre Polanco, después de haber estudiado con diligencia las reglas de otras Ordenes, meditado las lecciones de los hechos, visto lo conseguido en diferentes sectores por sus hijos y oídas las objeciones y observaciones de muchos de ellos, estableció un reglamento tan firme y tan mesurado a la vez, tan simple y luminoso, que un historiador protestante[1] ha podido rendirle este homenaje: «Su autor es, sin duda alguna, uno de los más grandes genios organizadores que jamás hayan existido.»

Creada por un soldado, para llevar a cabo una lucha espiritual, la Compañía poseía en muchos de sus elementos un carácter militar. Desde luego, no hay por qué exagerarlos como han hecho algunos de sus adversarios que identifican su espíritu con no se sabe qué caporalismo prusiano; pero tales elementos son evidentes. El mismo Ignacio solía decir: «No creo haber abandonado el servicio militar, sino sólo haber pasado a las órdenes de Dios.»

El principio esencial, como en el ejército, era la obediencia. Quien desee entrar en la Compañía, según el texto mismo de las Constituciones, «debe despojarse de toda afección carnal hacia sus parientes, amándolos solamente con el amor bien ordenado que pide la caridad, para que, muerto al mundo, no viva más que para nuestro Señor, a quien debe tener en lugar de padres, hermanos y de todas las cosas». Debe doblegar toda su voluntad, sometiéndola plenamente a su superior «por respeto y amor a nuestro Señor», a quien él representa. Es preciso tener una docilidad entera, abandonar a la voz

1. Böhmer (obra citada en las Notas bibliográficas).

del superior toda ocupación «y aun la letra comenzada», ejecutar sus órdenes con presteza, júbilo interno y diligencia y convencerse de que, viviendo bajo la obediencia, debe dejarse llevar de la Divina Providencia, a través de sus superiores, como un cadáver —*perinde ac cadaver*— que se deja llevar a todas partes, o más aún, como un «bastón de hombre viejo, que, dondequiera y en cualquier cosa que de él ayudarse quiera el que lo tiene en la mano, sirve»[1].

Perinde ac cadaver! La fórmula se ha hecho célebre y ha provocado comentarios bastante discutibles. Es igualmente absurdo atribuirla sólo a Ignacio, bien sea para alabarle, bien para vituperarle: las tradiciones más antiguas, según San Basilio, San Agustín y San Benito, expresan ya esta necesidad de la obediencia; y probablemente en la tradición franciscana, y sobre todo en la encantadora *Vida del Poverello*, de Tomás de Celano, ha podido encontrar San Ignacio la idea de que los súbditos «ya rebajados o desplazados, ya maltratados o colmados de honores, deben permanecer como cadáveres, imperturbables en su humildad»[2]. Por otra parte, ¿es que los términos de las Constituciones que acabamos de leer son más duros que los del mismo Cristo cuando manda «abandonar al padre y a la madre» o «morir a sí mismo» y «perder la vida para salvarla»? En la mente de San Ignacio esa dependencia absoluta era una libre obediencia, fundada en la voluntad del hombre de vencerse a sí mismo, reformarse y entregarse del todo a un ideal superior. En cierto sentido, era una reacción contra el individualismo que propugnaban los portavoces del Renacimiento; y de esta forma la disciplina jesuita ascendía al más alto grado de perfección que está en el sacrificio consciente y resuelto de uno mismo. Lejos de ser un esclavo en las manos de dueños más o menos secretos, según una fábula que seduce aún a muchos,[3] el jesuita era un hombre elevado sobre sí mismo, en un servicio voluntario.

A alistar y formar esta clase de hombres estaba encaminada una buena parte del esfuerzo de Ignacio en sus *Constituciones.* «Por lo que respecta a la aceptación de individuos —dice el mismo historiador protestante Böhmer— puede ser que no haya ninguna otra congregación que se haya mostrado tan prudente y difícil en la admisión de nuevos miembros como la Compañía de Jesús. Ignacio no considera como personas admisibles más que a hombres sanos, en la flor de la edad, de exterior atractivo, de buena inteligencia y de carácter tranquilo y enérgico.» Tampoco en el ejército se admiten más que hombres sanos y vigorosos. Las Constituciones llegan a descartar a los débiles de corazón, los vacilantes, nerviosos y mediocres. Por encima de todo, el jesuita debía ser equilibrado, mesurado, prudente y desconfiado ante cualquier género de exageración. Esto bien entendido, Ignacio no le pide rigurosas ascesis, ni grandes ayunos a la manera cisterciense, ni penitencias en el dormir, porque temía que el exceso de ejercicios ascéticos debilitara demasiado el cuerpo, les quitara el tiempo y llevara a los Padres con rapidez a una flaqueza que les impidiera trabajar «y el fervor del espíritu se enfriara». Por la misma razón, con el fin de utilizar todas las facultades en la obra emprendida, Ignacio renunciaba para sus hijos a todo oficio de coro, canta-

1. *Constituciones*, P. VI, c. I, n. 1. *(Nota del traductor.)*

2. Palabras puestas por Tomás de Celano en boca de San Francisco.

3. Semejante fábula y otras aún más ineptas provienen de un libelo titulado *Monita Secreta Societatis Jesu,* redactado hacia 1612 por cierto Jerónimo Zanorowski, antiguo jesuita polaco expulsado de la Compañía, en un intento de baja venganza. En este libelo se dice entre otras cosas que la Compañía está regida por una estrecha casta que detenta terribles secretos y cuyos miembros están ligados unos a otros por juramentos atroces. Igualmente se lee allí que los jesuitas tienen la orden de captar la benevolencia de los poderosos y la confianza de los ricos, para extender por todas partes su influencia y amontonar importantes tesoros. «Es una desgracia —escribe el protestante Harnack— que se continúe aún explotando contra la Compañía falsedades como las de los *Monita Secreta.*» Pero hoy se sigue haciendo igual. ¡Cuántas buenas gentes creen aún en los «secretos de los jesuitas» y en el Papa negro que domina al blanco y aun le suprime si no se somete a su voluntad!

do o recitado: su formación debía ser lo suficientemente sólida para que, sin necesidad de salmodias en común, pudieran sacar del breviario todas sus enseñanzas y, sin asistir corporativamente a las ceremonias del ciclo litúrgico, se unieran un día y otro día a la vida y Pasión de Cristo.

Semejante formación revestía una capital importancia y hay que confesar que ninguna otra Orden, ningún instituto ha poseído otra tan sólida y tan minuciosa. La idea fundamental es la misma que se halla en los *Ejercicios Espirituales*, la de que el hombre más eficaz es aquel que se ha hecho de un modo más total dueño de sí mismo. Se necesitaba preparar a los futuros soldados de Cristo para este dominio absoluto; y no parecían demasiados diecisiete años para que un candidato se convirtiera en un jesuita cabal y cumplido. Se comenzaba pues por poner al *candidato* en observación durante algunas semanas o meses, tras lo cual se le admitía como *novicio;* el noviciado duraría dos años (en la mayoría de las otras Ordenes era de un solo año) durante los cuales se formaba al novicio en los ejercicios espirituales, el examen de conciencia, la oración y meditación, y se le sometía a una serie de pruebas o «experimentos» servir, por ejemplo, en la cocina o en un hospital para observar su capacidad de adaptación a todas las circunstancias. Cumplida esta «probación», el novicio pronunciaba sus votos simples de pobreza, castidad y obediencia, como todos los religiosos, y comenzaba su *escolasticado*, período de formación propiamente dicha. Abarcaba éste: dos años de estudios Clásicos, tres de Filosofía, y cuatro de Teología, además —idea profunda— de varios años obligatorios de prueba práctica (un máximo de cinco) en algún establecimiento de enseñanza dirigido por la Compañía. Al término de los estudios teológicos, el futuro jesuita[1] recibía el sacerdocio —alrededor de los treinta o treinta y cinco años— y debía someterse aún a un último período de *probación*, el llamado *tercer año*, como un noviciado especial. Sólo entonces será jesuita, pero jesuita ordinario, *coadjutor espiritual* —en terminos de las Constituciones— después de la renovación solemne y pública de sus votos; siendo el último el de obediencia total al Papa. Más aún existiría una selección —un Padre por cada treinta o cuarenta— tal es el reducido grupo de los *Profesos:* se entiende que semejante formación no podía darse más que a individuos valiosos y especialmente distinguidos por su inteligencia. Sin embargo, la Compañía no se cerraba a quienes, siendo menos dotados, deseaban servir también como soldados de Jesucristo; Ignacio les ofrecía un puesto como *Coadjutores temporales*, sometidos a los tres votos; fueran porteros, hortelanos o cocineros, cuidarían de las necesidades materiales de la comunidad; y las Constituciones precisaban que les estaba prohibido «aprender en la Compañía más de lo que sabían al ingresar en ella».

Tan admirable lógica y genio ordenador, aparece igualmente en la organización misma de la Compañía. Como un ejército, estaría fuertemente jerarquizada; pero en esa jerarquía todo quedaría ordenado a la acción, a la lucha por Dios. Al frente está el general o, mejor dicho —porque en la pluma de Ignacio no aparece la palabra *general* como sustantivo, sino como adjetivo— el *praepositus generalis*, el Superior General, cargo vitalicio, elegido por mayoría absoluta de una «congregación general» forma-

1. Como todo resumen, aunque acertado en sus líneas generales, el que hace el autor sobre la organización de la Compañía tiene sus inexactitudes. Inexactitud, en cierto sentido, es hablar de «futuros jesuitas» cuando se trata de hombres que han hecho ya sus votos simples —pero perpetuos— y han ingresado ya de hecho en la Compañía, en cualquiera de sus grados. Una selección de líneas de las Constituciones aclarará esto de los grados dentro de la Compañía: «Las personas que se reciben en esta Compañía de Jesús, generalmente tomada, son de cuatro suertes... Primeramente algunos se reciben para hacer profesión en ella con cuatro votos solemnes... La segunda suerte es de los que se reciben para Coadjutores en el servicio divino... La tercera suerte es de los que se reciben para Scolares, paresciendo hábiles... La quarta suerte es de los que se toman indeterminadamente para lo que se hallaren ser idóneos...» (San Ignacio, *Constituciones*, Examen, cap. I, nn. 10, 12, 13, 14 y 15. *Nota del traductor.)*

da por los provinciales y dos profesos de cada provincia. El Padre General será el jefe verdaderamente monárquico de la Compañía, pero un monarca cuya autoridad debe ejercerse paternalmente y oído el parecer de los consejeros que le ha fijado la Congregación General, llamados *asistentes;* el poder personal y el poder oligárquico deben vigilarse y equilibrarse mutuamente. En el plano civil, la Compañía quedaba dividida en «Provincias» presididas por «provinciales», nombrados cada tres años y asistidos de consejeros. Quedaba prohibido a los jesuitas aceptar dignidades eclesiásticas fuera de la Compañía: debían estar «al servicio de la Santa Sede, pero sin ocuparla». Las relaciones jerárquicas serían a la vez confiadas y estrictas y se ordenaba al súbdito dar regularmente una «cuenta de conciencia» a sus superiores, es decir «la revelación de toda su vida interior: tentaciones, dificultades y progresos», y las Constituciones preveían hasta un *admonitor* que asistiera al general y a los provinciales, especialmente encargado de velar por la santificación de cada uno, y autorizado a todo, aun a las advertencias secretas a los superiores[1]. Es difícil imaginar organización más estricta, centralización más lograda y disciplina mejor establecida; último vástago de las grandes Ordenes, la Compañía de Jesús parecía llevar al máximo los antiguos caracteres del monaquismo. Generalmente democrática, pero, tanto por la voluntad de perfección que la animaba como por su firme resolución en servir a Dios por encima de todo, ¿la Compañía no manifestaba igualmente y de la mejor manera las tendencias esenciales a las que había debido su desarrollo a lo largo de los siglos el monaquismo, como vanguardia de la Iglesia?

Pero este sistema jerárquico y esta férrea disciplina iban a ser violentamente criticados hasta nuestros días. Michelet afirmó que el jesuita no es más que una ruedecilla en el enorme engranaje que forma la Compañía. Esto es no entender el espíritu en que concibió San Ignacio su prodigioso sistema. Lejos de ser un prisionero en el cuadro administrativo y jerárquico, el jesuita se siente tanto más libre cuanto que esa misma organización le protege contra tentaciones y peligros. Dentro de los principios fijados por las Constituciones y libremente aceptados, tiene una considerable autonomía de acción —que aun a veces parecerá sorprendente—. Puesto en el mundo, el jesuita predica, enseña y actúa de la manera que le parece más útil a su designio y más adaptada a su temperamento, sin tener a sus espaldas un superior inmediato que le dirija y vigile: dirección y vigilancia que, en todo caso, no pueden ejercerse más que en un plano superior, en el nivel de las altas responsabilidades de los hombres.

Formados perfectamente los soldados de Cristo, tal como Ignacio los alistaba, no obedecían a otros criterios que los del celo de las almas: y el Fundador estaba bien seguro de que ese fin constituiría en los súbditos el móvil esencial. Unidos por un gran propósito, todos se adherían a la estricta disciplina de la Compañía con la convicción de servir a una causa que superaba a todas las demás: la que Ignacio les había dado, para siempre, en la fórmula: *Ad majorem Dei gloriam*[1].

1. Estas dos costumbres son las que más han suscitado las críticas contra la Compañía por parte de quienes se niegan a comprender el espíritu de caridad y de fe con que deben ser aplicadas.

1. Hay que notar que San Ignacio no había pensado en una congregación femenina. San Francisco Javier escribiría a este respecto: «Las mujeres darían a los confesores más trabajo que provecho; os aconsejaría que os cuidarais con preferencia de los maridos.» De 1543 a 1547, intentaron (sin éxito) establecerse en Italia, España y Portugal, algunas comunidades de «jesuitisas». La de Barcelona, fundada por Isabel Roser, llegó tan lejos que San Ignacio intentó un proceso contra la fundadora. Sólo en nuestra época algunos institutos femeninos adoptarán la espiritualidad ignaciana y lo esencial de las Constituciones: Las «Auxiliadoras de las almas del Purgatorio» las «Damas del Cenáculo» y las «Damas del Sagrado Corazón».

Los medios de una pacífica reconquista

Constituida así, la *Compañía de Jesús* había sido creada para la acción, una acción al servicio de Dios. Sus miembros, a los que nada en apariencia distinguía de los sacerdotes seculares —menos aún que a los teatinos que conservaban pequeños detalles originales en el vestir— deberían mezclarse con el pueblo, vivir lo más cerca posible de aquellos a quienes destinaban su mensaje y obedecer, en suma, al célebre mandato de San Pablo, que seguía siendo la máxima de toda labor misional: «Judío entre los judíos, gentil entre los gentiles.» Impusiéronse rápidamente; demasiado, en opinión de algunos; es sabido que la habilidad de los jesuitas, su adaptabilidad a las circunstancias y su flexibilidad en amoldarse a todas las mentalidades son tan proverbiales —tan calumniadas— como su famosa «disciplina de hierro»: semejantes cualidades dan paso a innumerables chismorreos que corren entre gente despreocupada desde hace trescientos años. Pero no por eso son menos verdaderas y admirables. Sólo aceptando esta participación en la vida real (lo que les llevaba a enfrentarse con los verdaderos problemas) conseguirían los hijos de San Ignacio la influencia a que aspiraban. Ni trabajos ni dificultades obstaculizaron su labor. Su apostolado resultó así tan eficaz como universal. Les veremos más adelante como astrónomos en China, o como geógrafos y debeladores, como el Padre Nobili, de las castas en la India, o mezclándose igualmente entre los esclavos de América, con San Pedro Claver. Escritores, predicadores, conferenciantes, profesores, misioneros, harían todo aquello y otras muchas cosas según el precepto de San Ignacio: «Conviene sobre todo ofrecerse generosamente para los trabajos en los que, humildemente, se ejercita más la caridad.»

Pero esta eficacia iba a revelarse todavía más sensible en el terreno propiamente religioso; para ello, los jesuitas poseían un admirable medio de acción, el instrumento que San Ignacio les había legado: los Ejercicios. En todas partes adonde llegaban, los Padres daban los Ejercicios y, en numerosos casos, hicieron verdaderas «pescas milagrosas». Afluyeron pronto novicios de gran valía, italianos, españoles, portugueses, franceses, belgas y alemanes. Después de una predicación de Fabro, Jayo, Bobadilla o Javier, las almas se entregaban sin reservas para aquel ideal; así ocurrió con el holandés San Pedro Canisio, que llegaría a ser Apóstol de Alemania, o con el grande de España, virrey de Cataluña, destinado al cargo de tercer General de la Compañía, cuya santidad borraría las manchas que otros habían arrojado sobre su apellido: San Francisco de Borja.

Pero además de aquellos que respondieron totalmente al llamamiento, otros muchos recibieron la influencia del pequeño y prestigioso grupo. Por entonces se introdujo y desarrolló en toda la Iglesia la costumbre de los *retiros* espirituales, a imitación de Manresa, donde el alma se rehacía en la soledad y el silencio, enfrentándose con sus últimos fines y considerando su esperanza de salvación; primero, retiros individuales, y después colectivos, cada vez más frecuentes, en los que se llamaba a los asistentes a una sincera conversión. Pronto se impondría esta costumbre de los retiros anuales de ocho días en los conventos y seminarios, y llegaría a hacerse obligatoria para todos los sacerdotes. Semejante uso de los Ejercicios sería, cuando las decisiones e intenciones del Concilio de Trento fluyeran en la vida de la Iglesia, uno de los grandes medios de que se servirían numerosos monasterios para reformar y desarrollar en sus miembros la vida de oración.

Más allá de los claustros llegaría la influencia ignaciana, aun entre las gentes del mundo. Extendiendo en todas partes la costumbre de la confesión frecuente, instalando en todas sus iglesias el recién inventado mueble, el confesionario de discretas rejillas, los jesuitas afinarían la misma técnica de la confesión, por medio de la práctica del examen de conciencia y por la actualización de la *casuística*, arte tan desprestigiado por sus adversarios, pero que permite aplicar con más flexibilidad y medida y sobre todo con más justicia, a las contingencias, los grandes principios de la moral cristiana, en medio de circunstancias a veces complejas. Gracias a sus cualidades intelectuales, los jesuitas no

tardarían en suplantar a los seculares y mendicantes en los puestos de confesores de príncipes: pero esto no sólo les traería admiración...

En un orden puramente espiritual, apoyóse su acción en devociones y prácticas, de las que no podemos decir que fueran nuevas, pero a las que consiguieron dar un aspecto nuevo. La meditación de la vida de Cristo en los Ejercicios conducía a una exaltación del amor del Dios hecho hombre y del sacrificio del Calvario; la devoción al sagrado Corazón de Jesús sería pronto una expresión de ese amor. Unida al culto dado a su Hijo, la Virgen Santísima fue también muy venerada por los jesuitas, hasta el punto que San Juan Eudes, en el siglo siguiente les rendirá este homenaje: «Entre todas las Ordenes religiosas, no hay una que como la Compañía de Jesús se entregue con tanto celo y ardor al servicio de la Reina del cielo.» Estas dos devociones, que en otros tiempos habían formado parte del gran éxito de San Bernardo, contribuyeron ahora al de los hijos de San Ignacio. En la práctica, uno de sus grandes medios de acción fue la costumbre de la comunión frecuente, caída en desuso, como se sabe, y en cuya restauración tanto empeño pondrá San Ignacio. Numerosas son sus cartas espirituales que insisten en la importancia del culto a la Eucaristía y en la utilidad que reporta la frecuente recepción del Sacramento[1]. Y el profundo cambio logrado por los jesuitas al incitar a las almas piadosas a la comunión frecuente, acrecentaría su prestigio. Cuando Teresa de Jesús entró en 1534 en el monasterio de Avila, las ciento cincuenta carmelitas que vivían allí sólo eran admitidas seis veces al año a la Comunión; ocho años más tarde, gracias a su confesor dominico la futura Santa obtenía el permiso de recibir el Sacramento cada quince días y en 1554, el primer jesuita con quien se encuentra, le aconsejará que lo haga cada mañana...

Pero de todos esos medios de acción puestos en práctica por los jesuitas, desde el comienzo de la Compañía y aun en vida de San Ignacio, el que se llevaba sus preferencias era el de la *educación*. No es que fuera exclusiva esa preocupación, pues ya existía en otros institutos, como los Barnabitas o en las casas creadas por Santa Angela Merici; pero los jesuitas dieron tal impulso a la pedagogía y a la enseñanza que en menos de un siglo poseerían, si no el monopolio, una buena parte de las realizaciones en esta materia. La acción pedagógica de los jesuitas se establece sobre dos planos juiciosamente escogidos. Dejando a otros la enseñanza elemental[1], se empeñaron en un gran esfuerzo por la formación religiosa, el catecismo entre los niños de todas clases y los ignorantes. Obra tanto más indispensable cuanto que había estado siempre tan abandonada. Los primeros jesuitas —y ante todo San Ignacio— fueron celosos catequistas. El *Sumario de la Doctrina Cristiana* de San Pedro Canisio, en sus tres formas graduadas de acuerdo con la edad y el grado de formación, tuvo un éxito inmenso: publicado en 1555, iba a ser reeditado más de cuatrocientas veces en un siglo y traducido a doce lenguas, el japonés y el etiópico entre ellas. Pero le superó aún el *Catecismo de Belarmino* con sus cincuenta traducciones en todas las lenguas —seis o siete sólo en la India— y su aceptación universal. Tanto que, al concluir el Concilio de Trento, se aceptó uno de esos catecismos jesuitas como el oficial de la Iglesia.

En un plano distinto situaron los jesuitas su segunda acción pedagógica: la formación de selecciones sociales, es decir, la creación de una enseñanza de nuevo tipo. Tampoco en este aspecto era original la preocupación de los hijos de San Ignacio; desde hacía un siglo, los *Hermanos de la Vida Común*, habían hecho en este sentido un serio esfuerzo, cuyo éxito se manifestaba en los felices resultados del Colegio de Montaigu en París. Pero sus métodos pedagógi-

1. El mismo Fundador experimentaba tal emoción al celebrar la Santa Misa y al consagrar la Hostia, que prolongaba la ceremonia más de la media hora preceptuada a sus religiosos y aun a veces, conmovido, renunciaba a subir al altar.

1. No conviene olvidar la obra pedagógica, encaminada a la educación de la niñez, encarnada en el eximio Padre Juan Bonifacio y seguida por los colegios de la Compañía. *(Nota del traductor.)*

cos, meramente escolásticos, seguían siendo arcaicos. Un nuevo sistema pedagógico, que tuviera en cuenta las corrientes de la época, daría a las lenguas antiguas un lugar eminente en los estudios; al mismo tiempo, sin dejar de ser fiel a la disciplina y a la moral, utilizaría una técnica de incitación al estudio por medio de premios que suscitaran la emulación entre los discípulos, atendiendo igualmente a la higiene y a los ejercicios físicos: este sistema alcanzaría mayor éxito que las ingratas escuelas de entonces. Tal idea no contaba entre las primeras intenciones de San Ignacio, pero la adoptó en cuanto adivinó sus posibilidades. Los primeros *colegios jesuitas* fueron ante todo casas donde se alojaban los escolares que seguían los cursos de la Universidad; pronto fueron admitidos en ellos otros jóvenes no destinados a la Compañía y, por fin, aquellos colegios-seminarios se transformaron en instituciones con enseñanza propia. San Ignacio se dio cuenta de la importancia de este hecho y dispuso en las Constituciones una verdadera reglamentación de enseñanza.

Así, bastante antes de que fundara Calvino en Ginebra su Academia[1], los jesuitas habían multiplicado sus colegios en tal abundancia que, a fines del siglo XVI, las tres cuartas partes de las casas de la Compañía eran escuelas y una buena mayoría de los Padres se dedicaba a la enseñanza. ¡Sorprendente proliferación! En todos los países de Europa y hasta en las Indias creáronse casas de enseñanza orientadas conforme a nuevos planes. Coimbra en 1542, Alcalá en 1543, Valencia en 1544, Barcelona en 1545; y al mismo tiempo, Gubbio, Messina, Perusa, Bolonia, Ferrara y Goa. En Francia, surgen los colegios de los jesuitas a partir de 1550; primero se instalan en Billom, en la Auvernia y después en Pamiers, Tournon, Mauriac, Dôle y Dijon; el colegio de Clermont, creado en París (1565) gracias a la generosidad del obispo de Clermont, Guillermo Duprat, llegará a ser el célebre liceo Luis el Grande. En otras partes de Europa, la Compañía reorganizaba los altos estudios de Viena, Praga, Ingolstadt, Dillingen; se instalaba en Lovaina, donde llegaría a ejercer, a pesar de todas las graves resistencias, una gran influencia en el renacimiento de la famosa Universidad; fundaba en Douai y Reims colegios especiales para los católicos ingleses decididos a luchar por la vuelta de su país a la fe romana. En Roma, el Colegio Germánico se encargó de preparar para Alemania a celosos e instruidos sacerdotes, y el Colegio Romano, fundado en 1551 y convertido más tarde en la ilustre *Universidad Gregoriana,* sería en adelante el modelo de seminarios. Así considerada, la pedagogía jesuita presentaba un doble objetivo: preparar a los sacerdotes para sus tareas y formar ese tipo de «hombre honrado», cristiano, tan eficaz en el medio ambiente. Aceptaron del humanismo de la época la técnica pedagógica, pero no el espíritu, en lo que tenía de antirreligioso y excesivamente individualista. Difícil resulta estimar en lo que vale el papel que en este campo han tenido en la empresa de renovación católica. Atraídos por la calidad de la enseñanza y la novedad de los métodos —e igualmente por la gratuidad que los jesuitas practicaron en muchísimos casos— los jóvenes acudieron a las puertas de las «buenas casas» —en «grandes manadas», como decía un contemporáneo calvinista, poco satisfecho porque acudían hasta bastantes hijos de «reformados»— ¡con gran escándalo de sus sínodos! De esos colegios jesuitas iba a salir una nueva selección cristiana que se impondrá, en todas partes, en el mundo católico del siglo XVII.

No fueron los únicos estos medios de acción de los jesuitas. Deberíamos mencionar aquí las tareas propiamente misionales que asumieron. Primero en la propia Europa, en las regiones invadidas por la herejía protestante, donde muchas veces su trabajo fue coronado por el triunfo, como en el caso de San Pedro Canisio[1] en Alemania y Polonia. Habría que evocar también el prodigioso impulso dado a las misiones en tierras paganas, la epopeya de San Francisco Javier, las proezas de tantos Padres, desde el Zambeza al Monomotapa, de Macao a Méjico, en la corte del Negus como entre los esclavos de

1. Cfr. más adelante, t. I, c. V.

1. Cfr. más adelante, c. V.

los moros.[1] En un terreno completamente distinto, también tuvieron los jesuitas papel creador en los dominios del arte y, desde el momento (1568) en que Viñola levanta en Roma su iglesia del Gesú su influencia se hace tan profunda que sólo la Compañía, entre todas las grandes Ordenes, da su nombre a una forma de arte, el *estilo jesuítico*,[2] que dura hasta nuestros días. En realidad, apenas hay un sector de la actividad humana (hasta la política, la economía y las finanzas...) donde los jesuitas no hayan encontrado A. M. D. G. los medios necesarios para su obra.

Hay que subrayar un carácter común a todos esos medios: su constructividad. Ninguno hay negativo ni polémico. Por doquier se halla la esencia misma del pensamiento de San Ignacio: antes que cualquier otra cosa y por encima de todo era necesario rehacer al hombre cristiano. Lo que no significa que, más adelante, igual que los dominicos, capuchinos y otros religiosos, los jesuitas no hayan de ser arrastrados a los rudos combates de la «Contra-reforma», en los que se batirían esforzadamente: pero no fue ésta su primera intención. Lo que ellos trataban de hacer era reinstituir la estructura misma del catolicismo, su sustancia, sus datos interiores; el resto llegaría como una consecuencia. Nada hay más absurdo que la afirmación tantas veces proferida de que *la Compañía de Jesús fue fundada para extirpar la herejía*, o más aún esta otra que une a *los jesuitas y la Inquisición*. Por el contrario, la Compañía de Jesús se mantuvo diligentemente al margen de la Inquisición, aun cuando Roma la restauró e hizo de ella un organismo importante de la Iglesia.[3] Jamás se ha oído que alguien haya muerto por causa de Ignacio de Loyola, ni que haya perseguido alguna vez a un adversario con la intención de hacerle ejecutar por el brazo seglar. Lo que admira entre los primeros Padres es su espíritu de dulzura y caridad, de verdaderos apóstoles, y no el fanático celo que tan injustamente se atribuye a su Compañía. De un jesuita, San Pedro Canisio, es la bella expresión de «hermanos separados» que se haría secular entre los católicos para designar a los protestantes. Y, en todo caso, hasta la muerte de Loyola, la polémica y la lucha contra el Protestantismo sólo ocuparon un puesto extraordinariamente insignificante en las preocupaciones de los jesuitas: no por éstos, sino por otros medios pensaban oponerse a la herejía y hacerla fracasar.

1. Cfr. más adelante, c. IV.
2. Cfr. más adelante, c. II.
3. Cfr. más adelante, c. II.

Expansión de la Compañía. Muerte de San Ignacio

Cuando, en 1555, el santo cardenal Cervini llegó a Papa con el nombre de Marcelo II (para desgracia de la Iglesia no gobernaría más que veintidós días), uno de sus primeros gestos fue llamar a Ignacio de Loyola e invitarle a que pusiera a su disposición dos Padres a fin de que, viviendo en su propio palacio, fuesen sus consejeros inmediatos. En aquella ocasión, el Pontífice dijo a Loyola: «Reúne soldados, fórmalos bien para la lucha, que Nos los emplearemos.»

Esta frase resumía de modo maravilloso el papel de la Compañía de Jesús, desde su fundación, en la Iglesia: papel que pronto sería capital. Con su fuerte organización, el espíritu de disciplina y el entusiasmo que animaba a sus miembros, con su calidad moral, intelectual y espiritual, la Compañía era el providencial instrumento de que podía servirse la Iglesia para tener a raya los progresos del protestantismo y tratar de recuperar el terreno perdido. Comprendiéronlo así los Papas y favorecieron de la mejor manera que les era posible el desarrollo del joven instituto. La Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, al reconocer a la Compañía, limitaba el número de sus miembros a sesenta: tres años después, por una nueva Bula, *Injunctum nobis*, Paulo III suprimía aquella restricción y permitía el ilimitado alistamiento. Más aún: dos años después, un Breve de 1545, firmado por él, concedía a los jesuitas la exención de la jurisdicción episcopal, les daba el derecho de predicar y administrar los sacramentos dondequiera que ejercieran su ministerio, sin necesidad de recabar

el permiso de Obispos o Párrocos. Julio III que, siendo presidente del Concilio de Trento, se había unido en amistad con los teólogos jesuitas enviados a la asamblea —Laínez, Jayo, Salmerón, Canisio—, apenas ascendió al Pontificado promulgó una Bula, *Exposcit debitum*, para confirmar y «revalidar con más grande fuerza aún» los privilegios de la Compañía, haciendo de ella un solemne elogio y declarando formalmente que «estaba colocada bajo su directa protección y la de la Sede Apostólica». Como acabamos de ver, la elección de Marcelo II corroboró tales intenciones.

Animada así por el Papa y considerada oficialmente como el arma espiritual de Roma, la Compañía de Jesús se disponía a una prodigiosa expansión, semejante en todo a la que habían conocido, en sus tiempos, las Ordenes mendicantes, y quizá más impresionante todavía si se piensa en la severidad de admisión y en la minuciosa formación impuesta a cada uno de sus miembros. En 1540, los jesuitas eran diez; en 1556, a la muerte del Fundador, serían mil, distribuidos en ciento una casas y en doce provincias; pero el ímpetu dado iba a ampliarse todavía más: cuarenta años después de su creación, serán cinco mil en 21 provincias; y un censo de 1616 dará las cifras de 13 112 miembros, 436 casas y 37 provincias; y doscientos años más tarde, pasarán de 22 000![1]

Desencadenóse rápidamente una verdadera «ofensiva jesuita» —que había comenzado, como se recordará, aun antes de que la Compañía, fuera canónicamente instituida— cuyo carácter multiforme y universal tiene algo de prodigioso. Parece que los jesuitas quisieran estar en todas partes y ocuparse de todo. Llegaron a las reuniones del Concilio de Trento y su sabiduría hizo impresión; estuvieron junto a Carlos V, como legados; en Escocia e Irlanda como nuncios. ¿Había que enviar un visitador a Córcega, donde la fe y la moral estaban en crisis? Pues se enviaba a un jesuita. Mientras se multiplicaban los colegios de la Compañía, cuya proliferación hemos presenciado; los misioneros jesuitas se ponen al trabajo en todos los ángulos del mundo. ¿De dónde sacan tantos hombres aptos para asumir simultáneamente tareas tan diversas? ¡Porque todavía habrá quien se encargue de corregir la versión de la *Biblia* y de traducir los cánones de Trento, a medida que van saliendo! Ignacio, desde su casa de Roma, manejaba los hilos de toda aquella trama; en 1551, concluida la redacción de las Constituciones, y dando por terminada su labor, quiso dimitir, pero los profesos, unánimemente, rechazaron la propuesta: ¡el jefe era muy necesario al ejército! Entonces prosiguió en su trabajo hasta el fin, escribiendo innumerables cartas a sus Padres, diseminados por la superficie de la tierra y a otros religiosos y laicos con quienes mantenía correspondencia, incluso el Emperador de Etiopía.

Ya se entiende que semejante éxito no podría menos de producir reacciones contrarias; comenzaron a manifestarse en seguida las vigilantes envidias. Cuando suceda al santo Papa Marcelo II el teatino Juan Pedro Caraffa, Ignacio no podrá esperar de él la misma solicitud que de su antecesor; ambos eran a la vez demasiado parecidos por la inflexibilidad de sus caracteres y demasiado desemejantes por su comportamiento. Paulo IV intentó imponer a la Compañía las costumbres religiosas tradicionales, especialmente el oficio en el coro; e, inquieto al ver al frente de una Orden a una autoridad tan considerable, hizo suprimir la cláusula de las Constituciones que preveían un generalato vitalicio. Ignacio, sencillo y modesto se doblegó sin protesta a las decisiones pontificias: no le estaba vedado pensar que los Papas son mortales y que lo que uno hace, otro puede deshacerlo; lo que en efecto ocurrió con Pío IV. Y aun en los últimos días de su pontificado, Paulo IV, había abandonado un poco sus prevenciones y aun ayudado a la fundación de diversos colegios jesuitas, sobre todo en Ingolstadt y Praga.

En no pocos países la Compañía chocó con resistencias. Sobre todo, en Francia: ¿qué ve-

1. Hoy (datos del 1.° de enero de 1954) son 32 008, la segunda Orden en importancia numérica, después de los franciscanos (41 000), aunque éstos están distribuidos en tres ramas; y bastante antes de los dominicos (8 000).

nían a hacer esos españoles, súbditos del enemigo Carlos V, al reino de las flores de lis? ¿No tendía a limitar los derechos de la iglesia galicana el ultramontanismo de los profesos, testimoniado por su cuarto voto? Muchos obispos, sobre todo el de París, Eustaquio du Bellay, encontraban exorbitantes los privilegios concedidos a aquellos religiosos. El Parlamento y la Sorbona erigiéronse en instrumentos de esta resistencia y la primera de estas dos grandes corporaciones llegaría a oponerse al edicto de Enrique II, que autorizaba la fundación de un colegio jesuita en París. A pesar de todo, la Compañía se instaló en Francia, apoyada por el cardenal de Lorena y el obispo de Clermont, Guillermo Duprat; los primeros Padres entraron casi clandestinamente, con pretexto de estudios, alojándose en el palacio de su protector el obispo. Poco a poco debilitóse la oposición y pudieron llevar a cabo las proyectadas fundaciones; pero las resistencias no desaparecerían del todo[1].

Más sorprendente es la oposición encontrada por la Compañía en el mismo país de origen: España. Cuando, en 1540, llegó Francisco Javier a Portugal, el éxito fue rápido y triunfal, mientras que en las tierras católicas por excelencia, los comienzos de la Compañía resultaban espinosos. Diversas fueron las razones de esas dificultades. ¿Es necesario ver en ello la envidia de los poderosos Dominicos a quienes no agradaba demasiado encontrarse en sus propios dominios con rivales tan bien armados? ¿Es que Carlos V y Felipe II, por grandes cristianos que fueran de fe y de palabra, desconfiaban de unos religiosos que, oficialmente, no servían más que al Papa? ¿Disgustaba el hecho de que la *Compañía* antes que española fuese romana? Hubo algo más que maniobras: verdaderos actos de hostilidad, como el decreto que los dominicos hicieron firmar a Felipe II, en el que se prohibía a cualquier español salir a estudiar al extranjero, golpe dirigido contra la Compañía. En Salamanca, los más insignes teólogos de los Predicadores, Vitoria y su discípulo Melchor Cano,

1. Enrique IV les expulsaría del reino tras el atentado de Juan Chatel, y porque habían estado más o menos unidos a la Liga; pero bien pronto hizo llamarles de nuevo.

no perdieron ocasión de atacar la espiritualidad ignaciana, como sospechosa de excesos místicos y hasta de iluminismo... Pero, a pesar de todo, la Compañía se introdujo y aseguró en la patria de San Ignacio: en 1554, eran ya tres las provincias jesuíticas: Aragón, Castilla y Andalucía, con casi trescientos Padres. La señal deslumbradora del triunfo fue la vocación a sus filas de *Francisco de Borja*, duque de Gandía (1510-1572), a quien los *Ejercicios* habían conquistado para Cristo y su nueva milicia, en la que pidió ser admitido cuando murió su amada esposa y hubo asegurado el porvenir de sus hijos.[1] Desde 1554, fue «comisario» de las tres provincias españolas y, once años después, llegaría a ser General de la Orden. [2]

1. El Papa le concedió una especial licencia para que, durante unos tres años, ejerciera sus altas funciones de Virrey de Cataluña, siguiendo al mismo tiempo la formación del escolasticado jesuita, a fin de normalizar cuanto concernía al porvenir de su familia.

2. Para completar y dar sentido a este breve resumen de las dificultades que la Compañía de Jesús halló en España al tiempo de su establecimiento, resumiremos aquí los hechos capitales y más significativos:

a) La oposición de Melchor Cano manifestóse en los sermones de Cuaresma de 1548 y en sus escritos sobre los «Ejercicios» y «Constituciones» en los que criticaba las *novedades* que introducía la Compañía en el tradicional concepto de las Ordenes religiosas. Esta oposición del célebre dominico y eminente teólogo, fue de las más encarnizadas que sufrieron los hijos de san Ignacio en España.

b) En Alcalá, la escandalosa conducta de un falso jesuita provocó una persecución atizada especialmente por Juan Martínez Silíceo, que después sería arzobispo de Toledo. En 1551, Silíceo retiró las licencias a cuantos sacerdotes hubieran hecho los «Ejercicios» y prohibió a los jesuitas ejercer sus ministerios. Tales decretos fueron causados por algunos abusos cometidos a la sombra de los «Ejercicios». Fue precisamente el futuro Felipe II quien, en compañía del Nuncio, intervino a favor de los jesuitas para aplacar al Arzobispo.

c) En Zaragoza, el Vicario general trató de prohibir que se dijera la misa inaugural de la iglesia de los jesuitas (1555). Se oponían a los nuevos religiosos el Arzobispo, Hernando de Aragón, el clero parroquial y los agustinos; defendiéronles en esta

¿Qué representaban, a los ojos de Ignacio, las resistencias y malas voluntades, frente a las inmensas perspectivas que se le abrían? Sólo con la mansedumbre y la oración respondía a los ataques, con frecuencia furiosos, recomendando a sus Padres que, si se encontraban con adversarios «les encomendaran a Dios e hicieran todo lo posible para tocar sus corazones, no por temor a las contradicciones, ni por las dificultades que pudieran ocasionar, sino por caridad». Serenidad admirable. Sabía que la obra creada por Dios por medio de él estaba ya para siempre asentada sobre inconmovibles fundamentos. Podía morir en paz, y los llamados a sucederle en la dirección de la Orden serían capaces de seguir sus lecciones y ejemplos, manteniendo el mismo espíritu. De hecho, iban a sucederle eminentes generales, cuya actuación iban a prolongar de modo admirable su propia obra: su compañero Diego Laínez, San Francisco de Borja, el belga Mercuriano y el napolitano Acquaviva, cuyo genio organizador debía proporcionar a los jesuitas un nuevo impulso todavía más considerable[1]. Al término de sus días, pudo Ignacio, de no haber sido profundamente humilde, rendirse ese homenaje que en nuestros tiempos leemos de una pluma protestante: «La Iglesia le debe la mayor parte de sus victorias y de su vitalidad recobrada».[1]

Su muerte ocurrió en la discreción y sencillez que convenían a quien, en la segunda semana de los *Ejercicios*, había aconsejado a los cristianos que «se consideraran siempre como si estuvieran en el instante de morir». Había tomado tiempo atrás las «disposiciones y medidas necesarias»; desde hacía cuarenta años, había hecho su «sana y buena elección». El 1.º de julio de 1556 cayó enfermo; los médicos opinaron que no se trataba de algo grave. Pero Ignacio, seguramente advertido por el Espíritu de Luz que en tantas ocasiones le había guiado, manifestó con dulzura que no debían hacerse ilusiones y que iba a morir. Por orden suya, el secretario Polanco fue a comunicar al Papa Paulo IV su postrer saludo y a pedirle su bendición. Era el 30 de julio; ¿tuvo Polanco tiempo de volver? Unas horas después, en la madrugada del 31, Ignacio de Loyola moría tranquilamente, en presencia de uno solo de los Padres. Soledad de santo. ¡Tanto había amado él la soledad y había cantado sus beneficios espirituales! Casi al mismo tiempo que la noticia corría por Roma, en el otro extremo del mundo, frente a aquella China a la que soñara llevar el Evangelio, moría también su amigo Francisco Javier,[2] en idéntica soledad. ¡Qué camino acabado, en veinte años, desde el voto de Montmartre a estas muertes solitarias![3]

---

ocasión los dominicos, jerónimos y don Pedro Agustín, Obispo de Huesca, apoyados por el virrey y la gobernadora de España doña Juana, hermana de Felipe II. Esta persecución adquirió carácter callejero y los jesuitas, refugiados en una casa de la parroquia de Santa Engracia, hasta hace poco de la jurisdicción de Huesca, tuvieron que escapar temporalmente a las iras del populacho y del arzobispo.

d) En Andalucía, la persecución, atizada por Cano, adoptó formas de calumnia descarada: así, en Granada, los jesuitas fueron acusados de revelar el secreto de confesión; salieron en su defensa el Nuncio y el Arzobispo don Pedro Guerrero. En Sevilla la persecución fue dirigida por el canónigo Constantino, que después se hizo luterano.

Además de Felipe II y su hermana doña Juana, regente del Reino, y de las personalidades civiles y religiosas que asumieron la defensa de la Compañía, debemos recordar, siquiera brevemente, la acción bienhechora del Beato Juan de Avila, la del dominico Juan de la Peña, Beato Rivera, el aprecio que les mostró Santa Teresa, etc. *(Nota del traductor.)*

1. El hizo editar los principios pedagógicos de la Compañía con el título de *Ratio Studiorum*, en vigor hasta nuestros días.

---

1. G. Monod, introducción a la traducción francesa de *Jesuitas*, de H. Böhmer.

2. San Francisco Javier había muerto el 3 de diciembre de 1552. *(Nota del traductor.)*

3. Beatificado en 1609, Ignacio de Loyola fue canonizado por Gregorio XV, en 1622, al mismo tiempo que Santa Teresa y San Felipe Neri. (Cfr. último párrafo del capítulo V de este volumen).

La hora de los Papas

Con San Ignacio y sus compañeros llegaba a su más perfecto cumplimiento aquel movimiento de renovación que elevaba al alma católica e iba a llevarla, en un impresionante impulso, a enfrentarse con los peligros de la época. Lo que su experiencia, más aún que la de otras Ordenes e institutos fundados o reformados entonces, hacía entender, era hasta qué punto una voluntad sólida de santificación personal, lejos de encerrar a los cristianos en la fortaleza de la oración los preparaba, por una interior necesidad, a obrar de acuerdo con su fe, es decir, a hacerse más eficaces en el plano de las contingencias y los combates humanos. Para todas esas almas profundamente místicas, el gran asunto consistía —como para todos los hombres del Renacimiento— en vivir con la mayor intensidad; y para ellos, vivir era vivir en Cristo; y puesto que comprendían la exigencia de la caridad de Cristo, en lugar de encerrarse en la celda monacal, en alguna *santa cueva* manresana, estaban resueltos a llevar su testimonio por todo el mundo, allí donde estuviera en peligro la causa a la que amaban más que a la propia vida. La tan necesaria reforma de las instituciones y costumbres, no tendría mejores instrumentos que esos hombres personalmente reformados.

Por otra parte, las mismas condiciones en que tal renovación se había desarrollado permitía asegurar que semejante reforma no iba a desviarse del camino derecho, y que no desembocaría en cualquiera de los movimientos anárquicos que por entonces se multiplicaban con la pretensión de reformar a la Iglesia fuera de ella y contra ella misma. Ninguno de los sanos reformadores había soñado con innovaciones, sino sólo con una vuelta a las fuentes, un retorno más vivo a la tradición en sus dos principios de progreso y de fidelidad. Ni tampoco deseaban, por informados que estuvieran sobre los errores observados en la Iglesia, oponerles —para remediarlos— un sistema nacido en su propio pensamiento, sino únicamente fundamentarse de nuevo en los principios eternos, para mejor aplicarlos. Ninguno de ellos, por último, había preconizado la ruptura con la jerarquía eclesiástica, ni siquiera cuando esa jerarquía mostraba un aspecto bastante discutible: por el contrario, rechazando el orgullo que tan peligrosamente exaltaba a Lutero y a Calvino, se sometieron humildemente a la Autoridad y, sobre todo, a la del Pontífice que, siendo responsable delante de Dios, es el único que puede aceptar iniciativas y darles eficacia.

Estaban pues reunidas las condiciones de una verdadera Reforma católica. Prestos los hombres que podían ser sus instrumentos. El clima moral y espiritual exigía esa reforma. ¿Qué faltaba para llevarla a cabo? Lo que siempre, en la historia, ha resultado indispensable para ese género de empresas: la intervención de la suprema autoridad, del Papado. Siempre que la Iglesia ha tenido necesidad de rehacerse para imponer al mundo una vuelta al Evangelio, los Papas fueron, en definitiva, los agentes decisivos de la Reforma. Este hecho era verdad en el siglo VI, con San Gregorio el Grande, en el IX con San Nicolás I y más aún en el XI con San Gregorio VII o en el XIII con Inocencio III. Por grandes que hubieran sido los santos, los fundadores de Ordenes, un Bernardo, un Norberto o Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, nunca hubieran logrado, por sí solos, restaurar a la Iglesia: se necesitaba que junto a ellos, por encima de ellos, en la cátedra magistral de San Pedro se elevaran hombres investidos por el Espíritu Santo de una autoridad infalible para llamar a los cristianos al cumplimiento de sus deberes.

A comienzos del siglo XVI, en medio de un mundo estremecido de pasiones y aspiraciones confusas, en una Europa encarada con el error, el papel de los Papas parecía más decisivo que nunca. Nadie podía llevar a cabo la completa Reforma, si no eran ellos. En una Cristiandad rota para siempre, en la que los crecientes nacionalismos se apartaban cada vez más del viejo ideal unitario, toda iniciativa personal, si no se tomaba con el respaldo de Roma, estaba condenada a la ineficacia y a desembocar en graves escisiones. No existían ya —como en los tiempos de Carlomagno— soberanos laicos capaces de vigilar «como un obispo desde fuera» los intereses, aun espirituales, de la Iglesia; el Empe-

rador no era ya más que una palabra: quedaban los Papas, solos.

Nada sería posible en tanto el Vicario de to no se encargara por sí mismo de la causa Reforma, con la firme decisión de llevarla bo; y la inmensa corriente de generosidad y or que inundaba entonces a la Iglesia permanecería inútil. Cosa sorprendente: cuantos durante más de un siglo se habían sucedido en el trono del Apóstol, se habían dado perfecta cuenta de que aquel era su primordial deber; aun aquellos cuya única presencia en Roma parecía demostrar la necesidad de la reforma en la Iglesia «en su cabeza y en sus miembros», aun aquellos Pontífices a quienes hemos visto dominados por las tentaciones de la carne, de la política y del arte, hablaron de cumplir ese deber. Sucesivamente —y no vamos a multiplicar ejemplos— se había oído a Nicolás V, apoyado por Nicolás de Cusa y San Juan de Capistrano, anunciar su decisión de corregir los vicios de la clerecía; Pío II, espantado de los azotes que amenazaban a la Cristiandad, organizó un vasto proyecto de Reforma general, que comenzaría por Roma y la Curia; Paulo II fulminó contra la simonía y demás vicios de los conventos; Sixto IV declaró que los monjes debían esforzarse por sembrar en las almas el buen grano de la sabiduría y la honestidad; y aun Alejandro VI, durante algunos meses que pasaron pronto, se rodeó de una comisión de reforma, para preparar con notable ardor la bula purificadora, *Flatus vocis:* nada más que palabras; algunos de aquellos hermosos proyectos no pasaron de ser intenciones, frases y, a lo más, pasajeros brotes de acción. Y el propio Concilio ecuménico que, de 1512 a 1517, se había reunido en Letrán[1] bajo la sucesiva presidencia de Julio II y León X, si es cierto que había promulgado juiciosos textos sobre los daños de las reservas y el cúmulo de beneficios, y llamado a los cardenales al cumplimiento de sus deberes de estado, además de dictar normas bastante sabias sobre la moralidad del clero, había fracasado al dejar incompleta su obra y acomodarse, en la aplicación de los principos, a tibiezas y conveniencias. Se veía perfectamente el peligro —León X había dicho con acierto: «la verdad cristiana está en peligro y ha sonado la hora de defenderla»— mas, para enfrentarse con él, faltaba decisión y valor. Y sobre todo, de parte del Vicario de Cristo, la decisión y el valor de emprender la Reforma allí donde más urgía: en sí mismo.

Sin embargo, todo iba a cambiar ahora. ¿Por qué? ¿Por qué misterio? ¿Era tan fuerte la presión ejercida por el alma cristiana renovada, sobre la Iglesia entera y sobre sus jefes, que arrastró consigo una decisión nueva? Hay que invocar las secretas intenciones de la Providencia, cuyos caminos son impenetrables para la razón humana. Iban, por fin, a ceñir la tiara unos Papas que, sin ser todos santos, se mostrarían fieles a su vocación y sabrían atender al llamamiento que, de toda la Iglesia, se elevaba hasta ellos con insistencia. Aquella Reforma, que había parecido tan difícil, se llevaría a cabo en veinte años, no sin esfuerzos ni dificultades serias, pero sin choques violentos, sin sorprendentes innovaciones: simplemente por una vuelta del catolicismo a sus verdaderos principios. «Un imperio se conserva fácilmente por los mismos medios por que ha sido creado»; más de uno había de comprender, en aquellos tiempos hinchados de letras antiguas, la profunda sentencia de Salustio. En cuanto se aplicara a la Iglesia, reaparecería su verdadero rostro.

1. Cfr. t. I, c. IV.

II. EL CONCILIO DE TRENTO Y LA OBRA DE LOS SANTOS

"Un cadáver despedazado"

Al atardecer del domingo 5 de mayo de 1527, los vigías de las murallas de Roma vieron inesperadamente centellear al pie del monte Mario las armas y corazas de una numerosa tropa y en la dulce brisa primaveral oyeron amenazadores gritos. No hubo sorpresa alguna: hacía un mes que se esperaba el golpe. Se sabía que las tropas imperiales avanzaban con increíble rapidez hacia la ciudad, hasta llegar a hacer siete y ocho leguas por día. ¿Se atreverían a atacar, a violar la ciudad donde descansaba San Pedro, la Capital de la Cristiandad? En todo caso las compañías pontificias valerosamente mandadas por Lorenzo de Cerina estaban preparadas para resistir. Se aproximaba uno de los más afrentosos dramas de la historia cristiana.

Había de todo en el ejército imperial: españoles, italianos, alemanes —sobre todo muchos alemanes—. Los quince mil lansquenetes conducidos por Frundsberg, en su mayoría luteranos, estaban convencidos de tomar parte en una guerra santa y de trabajar por la victoria contra el Anticristo, al expulsar al Papa de Roma; de los otros la gran mayoría se mostraban fanáticos por razones menos elevadas: el deseo del pillaje y el apetito de la violencia. Hacía dos meses que aquellos hombres no habían recibido el sueldo de manos de sus jefes; cuando gritaban «¡dinero, dinero!» se les mostraba como respuesta la opulencia de los italianos. «Si alguna vez habéis soñado con entregar al pillaje a una ciudad para conquistar tesoros, ahora estamos ante la más rica de todas, la reina del mundo.» El caudillo de estas tropas era el Condestable de Borbón, traidor a su rey y rebelde contra Francia, que se preparaba a cometer un sacrilegio con la esperanza de conquistar un principado.

El golpe no se difirió. A pesar de la muerte de Borbón, alcanzado durante el asalto por una granada que más tarde Benvenuto Cellini se vanagloriaba de haber disparado, los asaltantes se infiltraron por los jardines, escalaron las murallas y abatieron las puertas. En unas horas se decidió la suerte, una suerte atroz. Desmandadas, amotinadas, sin nadie a quien obedecer, las tropas del católico emperador Carlos V se entregaron en Roma a una orgía de sangre. —¿Había querido todo eso el Habsburgo taciturno? ¿Lo había tolerado o sugerido? ¿Quién puede decirlo?— Durante siete días la ciudad fue abandonada al saqueo, a la violencia y al pillaje. «El infierno —dice un diplomático— no es nada al lado de lo que se vio entonces.» Los conventos fueron escenario de repugnantes obscenidades, en las que las religiosas eran involuntarias actrices. Viose a padres que apuñalaban a sus hijas antes que permitir que cayeran en manos de la soldadesca. Palacios e iglesias fueron entregados al pillaje; a golpes se rompían y mutilaban imágenes. Bajo la amenaza de las espadas, diversos grupos de soldados arrancaban a los burgueses enormes rescates. A la crueldad unióse el sarcasmo: el anciano cardenal Araceli fue paseado en un sarcófago; prelados y abades eran llevados al mercado como esclavos para venderlos; los lansquenetes, embriagados, revestidos con las ropas litúrgicas, brillaban en las tabernas. Sólo cesó el saqueo cuando ya no quedó nada por robar o destruir, y cuando el intolerable hedor de los cadáveres exigió extremas medidas de higiene.

Desde las estrechas ventanas del castillo de Sant'Angelo, donde se había refugiado, el Papa Clemente VII contemplaba aquel espectáculo de pesadilla. Casualmente se hallaba a salvo, pero debía considerarse un prisionero. Pronto llegaría hasta él, como carcelero, aquel mismo Alarcón que había guardado a Francisco I en Madrid. Pero no era tanto su propia situación cuanto el horror del espectáculo lo que desolaba al Pontífice. La violencia desencadenada parecía no tener fin: íbase imponiendo a todos los Estados de la Iglesia y al reino de Nápoles. Entonces, dirigiéndose a aquél que, responsable o no del drama, se beneficiaba de él, Clemente VII escribió a Carlos V para aceptar las severas condiciones que se le imponían: entregaría sus Estados, pagaría un gran rescate, lo aceptaría todo, con tal que cesara aquel frenesí. «Hijo queridísimo —exclamaba— no tenemos ante nuestros ojos más que un cadáver destrozado.»

Pero, ¿no tenía también él su parte de responsabilidad en semejante catástrofe? En el te-

rreno político, desde luego: su actuación había sido a la vez demasiado comprometida y vacilante, demasiado temporal y poco enérgica. Después de Pavía, asustado por los progresos de Carlos V, buscó el apoyo de Francisco I y le animó a denunciar las cláusulas del Tratado de Madrid, asegurándole por escrito que «los tratados firmados por temor no tienen valor alguno»; habíase asociado a la Liga de Cognac, cuya finalidad era expulsar a los españoles de Italia: es decir, había hecho lo indispensable para acarrearse las iras del contrario, sin tomar las medidas necesarias para contrarrestar el peligro. Mal sostenido por el rey de Francia, más generoso en palabras que en refuerzos, atacado dentro de la misma Roma por el clan de los Colonna, sufría ahora —y con él toda la ciudad— el contragolpe de aquella política italiana en la que, desde hacía un siglo, habían mezclado muchos Papas al Pontificado.

Pero no era sólo esta responsabilidad política la que cabría imputarle. El ultraje hecho a Roma por las turbas de Borbón tenía el valor de un signo: manifestaba, a la faz de la Cristiandad, otros muchos ultrajes recibidos por la Iglesia durante los últimos tiempos. El cielo mostrábase oscuro en muchas direcciones: en Alemania prosperaba la herejía luterana y acababa de traer como consecuencia la sangrienta catástrofe de la guerra de los Campesinos. Levantábase en Suiza un nuevo reformador, Zwinglio, más radical aún. En Inglaterra, una pasión regia de la que todos hacían comidilla, no tardaría en plantear el problema, bastante difícil, del divorcio. Por todas partes, en Francia, en Polonia y Bohemia, surgían corrientes sospechosas. Mientras tanto, sobre las fronteras del Este, el peligro turco era más amenazante que nunca: Hungría acababa de hundirse en Mohacs bajo los golpes de Solimán, y el Mediterráneo parecía en vísperas de caer bajo el dominio de los corsarios musulmanes. No parecía sino que la Providencia se encarnizaba con la Iglesia, hiriéndola con redoblados golpes. ¿Y por qué todo eso, por qué aquella última tragedia que ensangrentaba a la Ciudad Eterna? No faltaban muchas gentes que responderían que se trataba de un castigo del cielo.

La debilidad, la ligereza y la indignidad de algunos de los últimos Papas, eran abiertamente señaladas como las causas sobrenaturales y excesivas de tantas desgracias. ¿No merecían todo el peso de la cólera divina aquella Corte pontificia, aquella Curia y aun aquel Colegio Cardenalicio, plagado de sobrinos de los Papas y despreciables criaturas? Un Alejandro VI, enfrentado con la tentación de la carne, un Julio II, devorado por la ambición y la voluntad de poderío, un León X, muellemente entregado a la embriaguez de las artes, con detrimento de los más altos intereses, esa sucesión de Pontífices que no estaban a la altura de sus deberes, ¿no era suficiente para atraer sobre la Iglesia la espada de la justicia divina? Numerosas y valientes voces habían ya denunciado la abominación que presentaba la Mística Esposa, pero, ¿qué habían hecho los Papas para limpiarla? Cuando Carlos V, con aire altivo y tardía aflicción comentó: «Todo ha ocurrido más por Juicio de Dios que por orden mía», no eran pocos los buenos espíritus prontos a admitir esa excusa. Corrió un panfleto, obra de un escritorzuelo al servicio imperial, en el que cada una de las calamidades sufridas por Roma aparecía como preciso castigo de una torpeza: así, San Pedro convertido en caballeriza, era un pavoroso símbolo de tantas almas romanas en las que no habitaba más que el vicio. Las Hostias profanadas por la soldadesca, se convertían en imágenes de los ultrajes infligidos al Sacramento por tantos Sacerdotes indignos. Gentes hubo que pensaran en que aquel libelista tenía razón.

Suspendida en tal pendiente, la Iglesia de Cristo, ¿iba a rodar hasta el abismo? ¿Nadie podía detenerla, sujetarla y obligarla a elevarse? A la muerte de León X, púdose creer que había un hombre capaz de llevar a cabo aquella empresa de Hércules: *Adriano VI* (1522-1523), antiguo preceptor de Carlos V, Adriano de Utrech,[1] sacerdote austero, rígido, de intachables costumbres, al que el Conclave había elegido sin intención, como resultado de una de

1. Contrariamente a lo usado, conservó su nombre en el trono pontificio. Iba a ser el último Papa «no italiano».

esas maniobras políticas que con frecuencia decidían un escrutinio. Inmediatamente después de su elección, el valeroso holandés dio comienzo a su obra de Reforma. Se le había visto vivir en su palacio la existencia más edificante, separando de su corte tanto a los elementos sospechosos como las fastuosas costumbres. Se le había oído, en vehementes discursos, denunciar los escándalos, criticar la venalidad de la justicia, la corrupción de los funcionarios y la mala conducta de tantos clérigos. Sus ejemplos hacían impresión. Pero tan excelentes intenciones no tenían a su servicio las cualidades de prudencia y de habilidad que las circunstancias exigían. Enfrentarse de una vez con todos los escándalos significaba provocar una contradicción unánime. Impotente para contener los progresos del luteranismo —los príncipes alemanes comenzaban entonces a secularizar obispados y abadías— y los de los turcos que arrebataban la isla de Rodas a los caballeros de Villiers de l'Isle-Adam, y más impotente aún frente a las intrigas de Francisco de Sicilia, Adriano VI se mostró en seguida incapaz de sujetar a los grupos de aprovechados y contratantes. Los cardenales, a quienes había ordenado reducir el boato, los beneficiarios, a los que prohibía la acumulación de bienes, los datarios y demás secretarios, cuyo abusivo enriquecimiento pretendía impedir, casi todo el mundo se ponía de acuerdo para tratarle de «avaro» y de «bárbaro tedesco». Frases desdichadas causaban escándalo: así, ante los admirables mármoles antiguos coleccionados por sus predecesores, el Papa exclamó: *«Proh! idola babara!»* Quisiéralo o no, pasaba, a causa de sus orígenes, «no por Padre Común de la República cristiana, sino por un agente del César de Alemania», como decía el embajador de Venecia. Una enorme impopularidad rodeó a este hombre de bien que en el momento de la muerte hubo de hacer esta confesión desconsoladora: «Es triste que haya épocas en las que el más honesto se vea obligado a sucumbir.»

Tal era la situación que había encontrado el sucesor del holandés, *Clemente VII* (1523-1534). ¡Cuán diferente de él! No quiere esto decir que este espíritu distinguido, este humanista, cardenal conocedor del mundo, tuviera pasiones degradantes ni malas intenciones. Por el contrario: sus primeros gestos hicieron excelente impresión; llamó cerca de sí a dos de las cabezas del movimiento reformador: Sadolet y Giberti; constituyó una comisión de cardenales para estudiar las medidas necesarias; habíase documentado seriamente en las cuestiones de Alemania y envió a su legado para intentar arreglar las cosas. Pero aquel fino intelectual era de carácter débil; ha podido decirse que padecía «de una especie de anemia de voluntad». Fluctuante, irresoluto, incapaz de tomar a tiempo una determinación y de atenerse a ella, daba la impresión de insincero. A más de esto, como Médicis —era hijo de Julián, asesinado en la conjuración de los Pazzi— no podía evitar mezclar los intereses de su familia con los de la Iglesia y seguir el juego de las intrigas italianas en las que no bastaba haber nacido en Florencia para triunfar.

Todo su reinado se desarrolló en una confusión extrema y no llevó, digámoslo francamente, más que a una serie de fracasos. Reconciliado con Carlos V, que necesitaba de él para defender a su tía Catalina de Aragón, a punto de ser repudiada por Enrique VIII de Inglaterra, se apresuró a obtener del Emperador el restablecimiento de un Médicis en Florencia; tras lo cual, dándose cuenta de que aumentaba la influencia española en Italia, después de haber coronado solemnemente a Carlos V en Bolonia, preparó una nueva combinación de alianzas y, acercándose a Francisco I, arreglóse para casar a su sobrina Catalina con el futuro Enrique II. Un hombre tan ocupado en la política italiana y en los intereses familiares, tan metido en aquel torbellino de los grandes conflictos que agitaban a Europa, ¿cómo iba a poder resolver sabiamente los verdaderos problemas de la Iglesia? En la cuestión del divorcio de Enrique VIII, si tuvo el mérito de permanecer firme en sus principios, sus maniobras, sus vacilaciones no llevaron a otra cosa que al cisma. En Alemania, incapaz de hablar a Carlos V en el lenguaje necesario, permitió que la política imperial tolerara durante demasiado tiempo los progresos luteranos. Con respecto a los turcos, la situación era igualmente catastrófica:

Solimán ocupó toda la Hungría y llegó a cercar a Viena con trescientos mil hombres. «El más desgraciado de los Papas», escribiría Gregorovius; pero de tales desgracias, ¿no tenía él alguna responsabilidad?

¿Y la Reforma? ¿Cómo podría progresar en semejantes circunstancias? La comisión de cardenales, después de numerosas sesiones y de oportunísimas relaciones, se había disuelto sin que ninguno de sus deseos se realizara. De todas partes los católicos enfrentados para siempre con las doctrinas luteranas, reclamaban medidas que pusieran fin a los escándalos y destruyeran los argumentos heréticos. Roma callaba. Y lo más grave era que en muchas partes prosperaba la idea de que, puesto que la Sede pontificia no era capaz de tomar las indispensables decisiones, convendría que en su lugar las tomara otra potencia. ¿Cuál? Las plumas al servicio de Carlos V lo decían sin reticencias: «Si el emperador reforma a la Iglesia —y todos saben cuán necesario es esto— además del servicio hecho a Dios, conquistará en este mundo la más grande gloria que jamás haya conocido un príncipe.» El peligro no era ilusorio. Si Carlos V, obsesionado entonces por el deseo de reconciliar a los adversarios para devolver la paz al Imperio, se lanzaba a convocar un concilio, ¿qué haría el Papa? Cuando en este sentido surgió una proposición imperial más precisa, en 1534, Clemente VII tuvo el valor de rechazarla. ¡Pero qué absurda situación! ¡El Vicario de Cristo negándose a tomar las medidas que reclamaban los mejores hombres de la Iglesia, oponiéndose a que otro las suscitara, y quedando inactivo!

¿Estaba pues todo perdido y no había más remedio que desesperar de la suerte de la Iglesia Católica? No darían la respuesta ni el vacilante pontífice Médicis, ni su Curia sin ánimo, ni siquiera el emperador germánico cuyas buenas intenciones cristianas ocultaban mal sus demasiado claras ambiciones. La respuesta surgiría al mismo tiempo de todas aquellas almas fervorosas que, en una vuelta a la verdadera fidelidad, preparaban el cambio decisivo. Durante el pontificado de Clemente VII y, hay que decirlo, animadas por él, nacieron muchas de aquellas iniciativas individuales encaminadas a restaurar las fuerzas de la Iglesia. Teatinos, capuchinos, barnabitas, somascos... tantas órdenes, institutos y congregaciones, cuya actuación sería decisiva, nacían entonces. Y esto, no por azar. Unas semanas antes de que, el 25 de septiembre de 1534, Clemente VII entregara su alma, en una pequeña iglesia medio subterránea de la colina de Montmartre, Ignacio de Loyola y sus seis compañeros juraban, el 15 de agosto, consagrar todas sus fuerzas a la Iglesia. Esta Iglesia parecía haber alcanzado el fondo del abismo pero la ascensión estaba próxima. El «cadáver destrozado» reviviría.

Paulo III, el Papa del cambio decisivo

No era desde luego un santo aquel Cardenal Alejandro Farnesio a quien, el 13 de octubre de 1534, había proclamado Papa por unanimidad el Conclave, y que tomó el nombre de *Paulo III* (1534-1549). Pertenecía a una de esas poderosas familias italianas que se disputaban la tiara: unos trece años antes, a la muerte de León X, había fracasado su candidatura, simultáneamente combatida por los Colonna y los Médicis.[1] ¿Había que atribuir ahora su fácil elección a la edad y a su aire enfermo y cansado? Por lo menos, costaba creer que se debiera a su prestigio espiritual. Desde que en 1519 se ordenara sacerdote, sus costumbres habían sido regulares; pero los romanos no olvidaban que había sido creado Cardenal por Alejandro VI cuando su hermana, la bella Giulia, tenía fama de no haber negado nada al Borgia (por entonces se le llamaba «el cardenal Faldones» = *Gonnella*); tampoco olvidaban que a lo largo de una existencia bastante tormentosa había tenido tres bastardos, Pierluigi, Ranuccio y Constanza, cuya legitimación, ordenada por Julio II, no bastaba para justificar su venida al mundo. Alejandro Farnesio era —y seguiría siéndolo en

1. Había alcanzado veintidós votos en un escrutinio, cuando se precisaban veinticuatro. A favor de estas confusiones en torno a la urna había sido elegido Adriano VI.

el trono pontificio— un hombre típico del Renacimiento, culto, amigo de las artes y del fausto. ¿No iba a salir de sus labios esta singular frase, a propósito de Benvenuto Cellini, culpable de numerosos crímenes, «un artista de genio está más allá de las leyes morales»? ¿No seguiría acudiendo a las brillantes cacerías, recibiendo en su mesa a las mujeres de su familia, y celebrando en su palacio las más ruidosas fiestas, con bailarinas, cantantes y bufones? Su exquisito gusto se volcaría en los frescos que mandó pintar en el Vaticano y en Sant'Angelo, todos de un descarado paganismo. Bien conocidas eran las tendencias del nuevo Papa: por eso, cuando el primer gesto de su pontificado consistió en hacer cardenales a dos de sus nietos —púdicamente llamados «sobrinos»—, Alejandro Farnesio, de catorce años de edad, y Ascanio Sforza, de dieciséis, los verdaderos cristianos que con toda el alma deseaban la reforma de la Iglesia, pensaron con desolación que las cosas iban a continuar como hasta entonces.

Pero no sería así. Paulo III no era un Clemente VII, ni un León X, ni un Borgia. Tal como le vemos aún, en el retrato sedente que hizo de él Tiziano[1] aquel hombre de sesenta y siete años, encorvado, casi giboso, con su larga nariz aristocrática y su barba blanca, tenía un carácter extremadamente fuerte, sólo comparable a su agudísima inteligencia. Violento como era, sabía dominar los instintos coléricos que con frecuencia relampagueaban en sus hirientes ojos; había logrado permanecer en la corte durante seis pontificados y mantener en perfecto equilibrio la balanza de sus relaciones entre Francia y el Imperio, hasta el punto que Francisco I y Carlos V se declararon igualmente satisfechos por su elección. Allí donde Adriano VI había mostrado tan torpe precipitación y donde Clemente VII se había revelado como diplomático poco fino, un hombre tan firme, tan sutil y tan prudente como el Papa Farnesio podría hacer maravillas, por poco que comprendiera el sentido del drama inmenso en que se hallaba sumergida la Cristiandad. Paulo III lo comprendería y, gracias a él, la Iglesia daría el decisivo cambio, tan esperado desde hacía siglos.

En la Bula que, más tarde, iba a enviar al Concilio de Trento, resumirá perfectamente la situación desde su elevación al trono pontificio: «En aquellos días, todo estaba lleno de odios y disensiones. Por doquier se oponían unos a otros los príncipes a los que Dios ha confiado el gobierno de los pueblos. La unidad del nombre cristiano yacía rota por los cismas y las herejías. Los turcos avanzaban por mar y tierra; Rodas se había perdido; Hungría sufría devastaciones; Italia, Austria y Eslavonia peligraban bajo la amenaza. Sobre todos nosotros, pecadores, se abatía la cólera divina.» Al triple peligro —avance turco, dislocación política y separatismo religioso— había que presentar cara cuanto antes, y aquel hombre clarividente lo comprendió. Pero igualmente entendía que más grave aún que los expuestos era el mal que carcomía al alma cristiana en su seno: la universal traición que atraía sobre los católicos la ira divina. De toda la Cristiandad subían gritos, furiosos o desolados, que le suplicaban y conminaban a poner fin a los escándalos. Una vez, al atravesar el puente de Sant'Angelo, había tenido ocasión de oír a un hombre extraño, llamado Franz Titelmans, antiguo profesor en las Universidades de Angers y Lovaina, que había abandonado todo, estudiantes y cátedras, para venir a Roma a elevar su protesta solemne: «¡Al infierno los pecadores! ¡Al infierno los adúlteros!» Aquel gran humanista de Lovaina, ardiente enemigo de Erasmo, abandonó su cátedra en 1535, para hacerse capuchino en 1537. Pero no era el único, el grito del capuchino flamenco. Eran innumerables los que, según una frase del jurista Caccia, de Novara, suplicaban al Papa que devolviera a la Iglesia «su naturaleza evangélica» y la condujera de nuevo a la humildad, la prudencia, la pureza y el valor de los tiempos apostólicos. «El eminente mérito de Paulo III fue prestar oídos a esas voces innumerables, las de la conciencia cristiana, y obedecerles, según sus medios.»

1. Actualmente en el museo de Nápoles: Paulo III aparece con dos de sus nietos, el Cardenal Alejandro Farnesio y Octavio, duque de Parma y Plasencia.

Rápidamente se pudo comprobar que había cambiado algo. El punto más delicado, en el instante en que Alejandro Farnesio ciñó la tiara, era Inglaterra, donde la cuestión del divorcio real arrastraba a una ruptura entre Enrique VIII y los católicos, es decir, a una persecución. Arrestados, Juan Fisher y Tomás Moro apelaron a Roma. Paulo III amenazó al Tudor con el entredicho. Hubiera deseado obtener de los príncipes católicos una intervención contra el cismático y, en este sentido, comenzó unas dilatadas negociaciones. Ni Francia ni el Imperio querían romper con aquel eventual aliado, caprichoso pero útil. Y sacar del Mediterráneo la flota de Andrea Doria para enviarla a luchar en el estuario del Támesis, era entregar todas las costas de Italia y Francia a los turcos. Paulo III se mantuvo firme. Enérgico en sus principios, se levantó vigoroso contra la conducta de Enrique VIII, animó a Reginaldo Pole a conducir su campaña de protesta contra el rey infiel y no debió ser ajeno a la insurrección que agitó el norte de Inglaterra. En diciembre de 1538 lanzó el entredicho contra el reino y excomulgó al Tudor. Había concluido la política de doble juego y contemporizaciones de Clemente VII. También en Francia, donde estallaba por entonces el asunto de los Pasquines,[1] Paulo III animó a Francisco I a la severidad; y en Alemania, a los príncipes católicos para que se unieran contra la Liga de Smalkalda (cuyas tropas fueron derrotadas). En fin, para permitir a los soberanos católicos luchar contra la herejía y arrebatar a los turcos una de sus mejores posiciones, consiguió, a costa de inmensos esfuerzos diplomáticos, reconciliar a Carlos V y Francisco I, en 1538, mediante la Tregua de Niza, que había de durar diez años. El terreno estaba preparado para trabajos más decisivos.

El objetivo señalado por tantas voces era claro: la Reforma de la Iglesia; y el medio propuesto no era más que uno: el concilio general. Paulo III estaba de acuerdo en ambas cosas; pero adivinaba un peligro. Esa asamblea de la Iglesia, convocada por él, ¿no corría el riesgo de levantarse contra el Pontífice, contra su corte y contra la Curia, tan criticable en muchos aspectos? No estaba lejano el tiempo de las teorías conciliaristas; precisábase a toda costa evitar que surgiera de nuevo el drama del pasado siglo; la misma talla alcanzada por el Papado desde hacía cien años le impedía ponerse a disposición de una asamblea. El único medio era, entonces, emprender la Reforma desde la cabeza de la Iglesia, como desacertadamente lo había intentado Adriano VI: poner primero orden en la misma Roma y en el mundo que rodeaba al Pontífice. Tal sería la primera etapa. Después vendría la segunda: la reunión del concilio, al que de este modo podría dirigir y vigilar con más facilidad; por fin, en una tercera etapa, aún lejana, pero adivinada perfectamente por Paulo III, sería el Papado, renovado, purificado, quien tomara naturalmente el cargo de aplicar y poner en práctica los decretos conciliares. Obra inmensa, cuyo término no podría contemplar el animoso Pontífice que ahora la emprendía y que, desde luego, tuvo el enorme mérito de iniciar y concebir en sus planes generales.

Paulo III puso manos a la obra desde los primeros meses de su pontificado. Los consistorios de octubre y noviembre de 1534 le brindaron ocasión de amonestar, con firme moderación, a los cardenales presentes; debía reducirse el boato, vigilarse la servidumbre y se les invitaba a todos a tomar de nuevo sus hábitos eclesiásticos, por los que algunos demostraban bastante desdén. Creáronse dos nuevas congregaciones, colocadas bajo la dirección de cardenales irreprochables, una para vigilar la conducta del clero romano, y la otra encargada de velar sobre la administración de los Estados Pontificios. En el nuevo ambiente, aun el nombramiento de dos pretendidos «sobrinos» para el Sacro Colegio parecía explicarse mejor; y aun puede ser que fuera una suprema habilidad, pues aquellos imberbes, hechos cardenales, debían ser reemplazados en sus puestos —¡y qué puestos!: ¡la Cámara Apostólica y la Cancillería!— por otros tantos Vicarios, lo que conducía a poner directamente bajo la supervisión del Papa esos dos grandes servicios.

Pero, sobre todo, a partir de 1535, si se reparaba en la primera gran promoción de car-



1. Cfr. tomo I, c. VI.

denales y en las sucesivas, aparecían evidentes las intenciones del Pontífice y su decisión de poner en práctica sus propósitos. Fuera de uno —Juan du Bellay, obispo de París, cuya promoción al capelo fue una gracia concedida al Rey de Francia—, todos los llamados por Paulo III al Sacro Colegio fueron reformistas convencidos, hombres de vida íntegra y de alma ardiente; los pilares de la futura reconstrucción, como decía el obispo polaco Stanislao Hosius (que a su vez sería creado cardenal en 1560): «Para juzgar rectamente a este Papa no es necesario más que observar los consejeros de que se ha rodeado.» Basta, en efecto, mencionar los nombres de estos cardenales para comprender qué significaba la elección de Paulo III: el santo Juan Fisher, que, prisionero de Enrique VIII, subiría al patíbulo por su fidelidad a la fe católica; su amigo Reginaldo Pole; el sabio y culto Sadolet; el enérgico Juan Pedro Caraffa, uno de los fundadores de los teatinos y futuro Papa Paulo IV, y el que debía precederle, durante algunos días, en la Sede pontificia, Miguel Cervini, futuro Marcelo II. En esas promociones de cardenales hubo grandes diplomáticos, como Schomberg y Caracciolo; administrodores eminentes como Guinucci; canonistas como Simonetta. Hubo también elevados humanistas, como Aleandro y Gaspar Contarini —simple laico este último—, uno de los caudillos del reformismo católico, elevado rápidamente a la púrpura; Paulo III hubiera soñado aún con hacer cardenal a Erasmo, si el viejo maestro no se hubiera excusado.

Entre aquella selección, el Papa escogió los miembros de una «comisión de reforma», encargada de estudiar el conjunto de problemas y proponer sus soluciones. Las cabezas de esa comisión fueron Sadolet, Pole, Contarini y Caraffa. La Bula *Sublimis Deus* le concedió, además de ilimitados derechos de encuenta, poderes coercitivos y de sanción, aun extensivos a los miembros de la Curia. Garantizábase a los santos comisarios la más absoluta libertad; y no se retrajeron de usarla, hasta el punto que su relación de enero de 1538 fue una especie de requisitoria, perfectamente objetiva, donde no se perdonaba a nadie, ni siquiera a quienes rodeaban al Papa. Los reglamentos que acompañaban a la relación, a manera de conclusiones, recibieron fuerza legal: por ellos se fijaban las condiciones de moralidad y capacidad para la admisión a las órdenes sagradas, se imponían a todos los clérigos, desde los más humildes vicarios hasta los cardenales, condiciones de vida conformes con sus deberes de estado y se ocupaban aun de la conservación de los edificios dedicados al culto. Pero, ¿fueron aplicados? ¿Su mismo rigor no ponía en riesgo su eficacia? Resulta difícil decir si esta reforma interior salió más airosa que en los días del Concilio de Letrán; es una constante en la historia que los abusos más antiguos «resisten a las medidas de los gobiernos constituidos y es necesario vigilarlos en un ambiente nuevo».[1] Pero, en todo caso, se anticiparon a las críticas que algunos miembros del concilio hubieran podido lanzar contra Roma. Y en lo que tenían de más oportuno pasaron a los decretos de Trento.[2]

Paulo III no confió solamente a la «Comisión de Reforma» el cuidado de trabajar en la tarea indispensable. Ejerció por otros medios su acción enérgica y clarividente. No es necesario recordar que, gracias a su decisión fue reconocide Reforma» el cuidado de trabajar en la tarea 1540 (precisamente cuando la Comisión de los cardenales ponía reservas a la nueva institución). Ni que también gracias a él fueron autorizados los somascos, y animados los barnabitas y teatinos, y llegaron las ursulinas a ser una gran Orden dedicada a la enseñanza. Aun en la gran crisis por que atravesó la joven familia

1. Orestes Ferrara, en su magnífico libro *El siglo XVI visto por los embajadores venecianos* abriga también sus dudas sobre la eficacia de los reglamentos de la comisión *De Emendanda Ecclesia*.

2. Debemos señalar aquí un curioso detalle. Publicóse la relación de la Comisión, pero cuando Juan Pedro Caraffa, miembro de la misma, ascendió al Pontificado, puso en el *Indice* dicha publicación. ¿Lo hacía porque esa relación contenía elementos con los que no estaba de acuerdo? ¿O porque temía que la libertad de juicio con que había procedido la Comisión serviría para alimentar campañas contra la Iglesia? El hecho sigue en el misterio.

de los capuchinos, en 1542, en el grave conflicto provocado por el paso de Bernardino Occhino al protestantismo, tras un breve desahogo de mal humor, Paulo III comprendió que era absurdo quebrar un instrumento tan útil y puso fin a los ataques de sus enemigos.

También debieron su existencia a la inteligencia de este Pontífice dos organismos cuyo papel en el desarrollo de los acontecimientos sería trascendental: uno fue la *Inquisición*. La vieja institución medieval había caído en desuso casi en todas partes menos en España, donde restaurada en 1478, era prácticamente un instrumento en manos del Rey. De hecho, en muchos lugares, la lucha contra la herejía estaba abandonada al cuidado de oficiales perezosos y aun sospechosos. Con el consejo de Caraffa, y tal vez con el de Loyola, Paulo III resolvióse a rehabilitar (1542) un organismo romano especialmente encargado de «luchar contra cuantos se apartaran de la fe católica, o la atacaran, y desenmascarar a los sospechosos». La Bula *Licet ab initio* organizó el «Santo Oficio» con seis cardenales, que después fueron diez, veintisiete consejeros, tres calificadores. Al frente de esta organización aparecía el mismo Caraffa, lo que hacía pensar que el tribunal no iba a ser blando. Los dominicos fueron encargados —como en otro tiempo— de los tribunales. Aunque el ámbito de la nueva Inquisición nunca fue claramente fijado, parecía que llegaba a la Cristiandad entera: con ello se forjaba un arma nueva para futuros combates.

La otra innovación de Paulo III fue el *Indice*. Dándose perfecta cuenta del papel que representaba el libro en la propagación de la herejía, el Papa extendió sus esfuerzos a este frente. Había encargado a los cardenales Aleandro y Contarini la redacción de una obra destinada a los predicadores, en la que se les exponía cómo habían de enseñar la doctrina cristiana en las diversas clases de la sociedad. Pero resultaba igualmente necesario cortar la expansión de las falsas doctrinas. En numerosas diócesis aparecieron listas —«índices»— de obras nocivas, y en 1543 diversas medidas severas —que iban desde la corrección hasta el destierro— fulminaron a los mercaderes de libros prohibidos. Así quedaban establecidos los elementos de la futura «Congregación del Indice», que llegaría a la existencia oficial en 1557, cuando el cardenal Caraffa se había convertido ya en el Papa Paulo IV.

Tan inmensa y notable actividad permitió a Paulo III franquear la primera etapa de su gran proyecto. El terreno estaba preparado; ya no había peligro de que la autoridad de la Sede Apostólica fuera puesta en tela de juicio; el Pontífice contaba con armas y tropas para llevar a buen fin el resto de la empresa. Podía, pues, abordar la segunda etapa: la convocatoria de un concilio. Pero de esto era más fácil hablar que poner manos a la obra...

La difícil convocatoria de un concilio

Para medir con exactitud los méritos de Paulo III, hay que tener en cuenta la cantidad y la talla de los obstáculos que hubo de vencer. ¡Tantos y diversos intereses se aprestaban a coaligarse contra él! Hallaba cerca de sí la primera resistencia entre los funcionarios de la Curia, que habían comprado sus beneficios y no podían menos de irritarse cuando se les anunciaba una baja de precios; entre sus consejeros, que se empeñaban en hacerle ver que, si dejaba tocar a las annatas, expectativas y demás privilegios romanos, arruinaría la hacienda de la Sede Apostólica; y aun entre las piadosísimas gentes, como, por ejemplo, las que frecuentaban el *Oratorio del Amor divino*, que le repetían que era poner la carreta antes que los bueyes el querer llevar a cabo una reforma oficial en tanto no diera sus frutos la única revolución eficaz, la revolución interior.

Además, había que contar con los protestantes, de los que no se podía prescindir *a priori*, aun cuando ya se hubiesen separado de ellos mismos. También reclamaban un concilio: desde hacía tiempo —28 de noviembre de 1518—, Lutero, fulminado por Roma, había apelado a la Asamblea de la Iglesia. Pero el concilio deseado por los protestantes era de un tipo especial: una reunión en la que los pastores se hallaran

en pie de igualdad con los obispos, y donde las tradiciones de la Iglesia y sobre todo las bulas y decretos pontificios fuesen tenidos por nulos, como si nunca hubieran existido: el «puro Evangelio» bastaría para resolver todos los problemas. ¿Era aceptable, por un solo momento, ese concilio «presbiteriano»? Reunida sobre semejantes bases, la asamblea acabaría por precipitar a toda la Iglesia en el caos germano.

Ahora bien: ¿quedaba alguna esperanza por parte de los príncipes seculares? Ya no se trataba, evidentemente, de un Enrique VIII de Inglaterra, antes «defensor de la fe» y ahora excomulgado. Pero aun Francisco I hacía su doble juego, declarándose, por una parte, el más alto partidario del concilio y temiendo, por otra, que la asamblea trajera como consecuencia un debilitamiento de los privilegios galicanos; además de esto, aliado a los príncipes luteranos de la Liga de Smalkalda, no pondría ninguna buena voluntad en enviar a sus obispos al concilio. Por lo que respecta a Carlos V, su actitud era todavía más ambigua: como rey de España, era un «reformador» convencido y favorable al concilio; pero como Emperador, deseaba por encima de todo reconciliar a sus súbditos y no miraría con simpatías a una asamblea que iba a condenar el protestantismo; a falta de una Dieta imperial, que él hubiera preferido, soñaba con un concilio alemán, en el que el mismo Emperador hubiera dictado la ley y, verosímilmente, impuesto una fórmula semejante a lo que más tarde será el «Interim».[1]

Paulo III debía impulsar la barca de San Pedro en medio de peligrosos escollos. Pero esto no era todo: aun admitiendo que hubiera sorteado todas las dificultades y que se llegara felizmente a la reunión del concilio, se plantearía en seguida una cuestión tan sutil como grave: ¿en qué espíritu se iba a orientar el concilio? Porque, de hecho, entre los reformadores más sinceramente deseosos del bien de la Iglesia había dos corrientes más o menos antagonistas. Hablando en un tono menos exigente y con un lenguaje anacrónico, diremos que había «modernistas» e «integristas». Por un lado, los humanistas cristianos, discípulos y amigos de Erasmo: Sadolet, Contarini y Pole, resueltos a la reforma y a acentuar sobre todo la reforma interior, pero más favorables al método suave, a la contemporización, en materia dogmática: en resumidas cuentas, a las fórmulas conciliadoras. El mismo Erasmo y el dominico Juan Faber habían propugnado que las decisiones del concilio fueran confiadas a una especie de «consejo superior» de personas competentes —es decir, a ellos y a sus amigos— antes de ser aprobadas por la Asamblea. La otra tendencia era la de la severidad, las medidas categóricas, la represión y la Inquisición: su caudillo era el cardenal Caraffa; favorecíanle las circunstancias, porque siempre sucede que en un inminente peligro los más rigurosos vencen. Ahora bien, si el Papa escogía entre una u otra corriente, ¿no se arriesgaba a enfrentarse con la otra mitad de la Asamblea? Se comprende bien que, como escribía el mismo Pontífice, «en medio de toda esta turbulencia de herejías, de discusiones, de guerras, en medio de las más terribles tempestades que jamás haya afrontado la barca de Pedro», Paulo III experimentaba los sudores fríos de la angustia y suplicaba al Señor «que le reconfortara y armara su espíritu de fuerza y constancia, y a su inteligencia, del don de la sabiduría».

El valeroso Pontífice tendría especialmente necesidad de fuerza y constancia, porque no iba a necesitar menos de nueve años de continuados esfuerzos para llegar a sus objetivos. A partir del 2 de junio de 1536, después de haber sondeado a Carlos V y enviado a su nuncio Vergerio a través de toda Alemania para postular sufragios, convocó el concilio en *Mantua* para el mes de mayo de 1537. Nadie estaba decidido a ir allí. Francisco I comunicaba por medio de su embajador Guillermo du Bellay a sus amigos luteranos, que podían estar tranquilos, mientras el hermano del mismo diplomático, el cardenal Juan du Bellay aseguraba a Paulo III las mejores disposiciones del

1. Cfr. t. I, c. V. — El principal consejero de Carlos V, Granvela, nacido en el Franco-Condado, era tan opuesto al concilio que extendió por todas partes el rumor de que ni el mismo Papa lo deseaba, sino que más bien «lo temía como al fuego».

soberano. Carlos V, furioso por la elección de una ciudad italiana en la que no podría hablar como dueño, profirió amenazas suficientes para que el duque de Mantua, inquieto —o fingiendo estarlo—, declarara que no respondería de la seguridad de los miembros del concilio, lo que decidió a la mayoría de los cardenales a quedarse en sus casas.

El Papa, entonces, se fijó en *Vincenza* y aplazó la reunión para el 1.º de mayo de 1538. Existía una esperanza, puesto que la Tregua de Niza iba a reconciliar a los dos grandes enemigos, el emperador Carlos y el rey de Francia. Pero se oponían todavía demasiados intereses a la reunión del concilio. Cuando llegaron a Vincenza los legados pontificios hallaron solamente a cinco obispos que parecían sorprendidos de encontrarse allí.

Sucedióse entonces una serie de negociaciones y coloquios en los que tuvieron importante papel el elector Joaquín de Brandeburgo y Fernando de Austria,[1] para tratar de eliminar los obstáculos en el camino conciliar. Se habló y discutió mucho, y pronto Paulo III se dio cuenta de que aquella política de coloquios no tendía a otra cosa que a sustituir al mismo concilio; bajo pretexto de poner de acuerdo a teólogos católicos y protestantes (a lo que, desde luego, no se llegaba nunca), se daba de mano a las cuestiones más graves referentes a la reforma de la Iglesia y a los problemas de la fe. Carlos V estaba visiblemente detrás de la maniobra inventada por Granvela.[2] Ocurrieron entonces en Spira, Worms y Ratisbona las inútiles reuniones de que ya hemos hablado,[1] que parecían empeñadas en separarse del concilio. Con firme reacción, Paulo III propuso de nuevo la reunión de la Asamblea; pero ya no se podía disponer de Vincenza, porque los venecianos no lo permitían. ¿Se prefería a Plasencia, Bolonia y aun Cambray? Fernando de Austria sugirió *Trento*, pequeña ciudad del Tirol, italiana de raza y de lengua e imperial de obediencia. Carlos V hubo de inclinarse ante una elección que parecía halagarle: el *22 de mayo de 1542*, el Papa, incansable, convocaba el concilio una vez más.

¡Pero habían de pasar aún tres años antes de iniciarse sus labores! De nuevo estalló la guerra entre Carlos V y Francisco I: éste prohibió a sus prelados la asistencia a la ciudad imperial: el Emperador protestó ante el Papa porque en la Bula de convocatoria había citado inmediatamente después de su Majestad Imperial, y entre los «apoyos principales del nombre cristiano, al despreciable rey de Francia, aliado de los turcos». Fue preciso esperar a que la paz de Crespy-en-Valois, el 17 de septiembre de 1544, reconciliara por fin a los dos adversarios, para volver a la cuestión del concilio. Entonces el anciano Paulo III se entregó en alma y cuerpo al asunto, juzgando que era aquélla la última oportunidad. Suplicóse a Carlos V y Francisco I que dieran su acuerdo; llegóse hasta a negociar con los turcos, que, ocupados en hacer frente a los persas, prometieron no amenazar al norte de Italia. La Bula *Laetare Jerusalem,* del 19 de noviembre, convocó el concilio para el 15 de marzo: este día sería precisamente el domingo de *Laetare*, como una simbólica coincidencia.

¿Iba a ser por fin la definitiva? No. De nuevo los legados —los cardenales Del Monte, Miguel Cervini y Reginaldo Pole—, al llegar al lugar establecido, hallaron tan poca concurrencia que volvieron apresuradamente a Roma para pedir al Papa que aplazara la reunión para diciembre. Húbose de enviar durante todo el verano a unos cuantos nuncios que hicieran

1. Segundo hijo de Felipe I y Juana «la Loca», nacido en Alcalá, el 10 de marzo de 1503. *(Nota del traductor.)*

2. Ni Paulo III ni Carlos V, ni muchos de los prohombres políticos y eclesiásticos de la época, deseaban el concilio; unos lo temían, otros dudaban de su eficacia y oportunidad; hubo de pasar tiempo hasta que concordaran todos en esta manifestación pública. Pero de la buena voluntad del Emperador, oscurecida por sus momentos de cólera «política», son buena expresión estas frases que se le oyeron después de Worms: «Un solo fraile, fiándose en su solo juicio, se ha opuesto a la fe que los cristianos profesan hace más de mil años... Estoy resuelto a defender esta causa sagrada con mis dominios, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma.» *(Nota del traductor.)*

1. Cfr. t. I, c. V, párrafo: *El luteranismo se convierte en fuerza política.*

el llamamiento por todas partes; el joven cardenal Farnesio, nieto del Papa, se entrevistó una vez más con el Emperador, que en esta ocasión parecía mejor dispuesto. Pero los franceses y españoles declararon que Trento era lejano; los ingleses y escandinavos acababan de pasarse al cisma o a la herejía; y, desde luego, ningún luterano alemán estaba dispuesto a acudir. Finalmente el *13 de diciembre de 1545*, en el coro de la catedral de Trento, pudo el cardenal Del Monte celebrar la Misa del Espíritu Santo y declarar abierta la primera sesión del concilio. Había cuatro cardenales (comprendidos los legados), cuatro arzobispos, veintiún obispos, cinco generales de Ordenes religiosas y una cincuentena de teólogos y canonistas. Era poco. Pero al menos se había conseguido un resultado: el de los principios. Cuanto a los resultados prácticos, habría que esperar todavía dieciocho años.

Dificultades y vicisitudes del Concilio de Trento

«Este concilio llegará a su fin en pocas semanas», comentaba un obispo italiano al llegar a la pequeña ciudad tridentina donde los Padres, definidores, consultores y secretarios se apretaban, bien o mal. ¿No estaba todo el mundo de acuerdo en los principios? En realidad, había que contar con las dificultades y los obstáculos que sin cesar surgían en el camino. La «Cristiandad», tanto como ideal cuanto como realidad, había muerto; y hasta en el terreno de las más elevadas cuestiones espirituales surgirían toda clase de intereses, orgullos y apetitos mezquinos.

No faltaba la buena voluntad: al contrario. No faltaba más que el sentido de responsabilidad. Todos los miembros del concilio podían haber dicho las valerosas palabras pronunciadas por el cardenal de Lorena en una de las últimas sesiones: «¿A quién acusaremos, hermanos prelados? ¿Quién diremos que ha sido el causante de tan grave mal? Nos es bien conocido y no podremos decirlo sin gran vergüenza propia y en el arrepentimiento de nuestra vida pasada. Por nuestra culpa ha estallado la tempestad, hermanos, y podéis arrojarnos al mar. ¡Que comience el juicio en la Casa de Dios y que quienes llevan los vasos del Señor sean reformados y purgados!» Entre aquellos nuevos Jonás no había uno que no estuviera resuelto a obrar bien: pero permanecían siendo hombres, y el ciclón que sacudía a la nave de la Iglesia era demasiado violento para que pudiera distinguirse en seguida el camino que se debía seguir hacia refugio seguro.

Numerosos eran los motivos de conflicto. Unos derivaban de la oposición de caracteres, cosa inevitable siempre que se reúnen tantos hombres distintos. Esto llevó a veces a incidentes ridículos: prelados había que arrojaban contra un legado las menos corteses insinuaciones sobre la nobleza de su origen; viose a un obispo napolitano, tratado por un colega griego de «ignorante y perverso», echarse sobre él, cogerle por la barba y sacudirle tan furiosamente que un mechón de cabellos le quedó en el puño. Detrás de semejantes animosidades personales, casi siempre se escondían antagonismos nacionales. Eran raros, entre estos príncipes de la Iglesia, los que sabían olvidar que pertenecían a un determinado príncipe temporal, y en bien de los intereses supremos de la catolicidad renunciaban a trabajar por su propia patria. Los españoles, se consideraban como los únicos defensores de la fe y de las costumbres y, por otra parte, oían decir que en su país la Iglesia estaba extrañamente sometida al poder civil; hablando una vez uno de ellos en voz demasiado alta, fue interrumpido con la exclamación: «¿Estamos en el Concilio de Toledo?» Los franceses, sospechosos para muchos, resistían con espíritu a las críticas; y en cierta ocasión un obispo de Francia, interrumpido durante un discurso sobre la reforma necesaria de la Curia con estas irónicas palabras: «¡Escuchad qué bien canta el gallo!», replicó con habilidad: «Sí, y al canto del gallo, San Pedro se levantó y lloró»; discreta alusión... En cuanto a los italianos, aprovechándose de la relativa proximidad de Trento, se las arreglaron para enviar a las votaciones importantes numerosos grupos de obispos, lo que hizo exclamar a uno de los reunidos: «¡El Espíritu Santo llega en las valijas de Roma!»

En realidad, esas fricciones no eran demasiado graves, y la historia del concilio está bien lejos de reducirse a estos incidentes. La mayoría de aquellos hombres que, con diversos temperamentos, colaboraban en una empresa grandiosa, estaban guiados por un gran deseo del bien, una sorprendente aplicación al trabajo y la convicción de cooperar en una obra decisiva para la salvación de la Iglesia. Querríamos enumerarlos a todos: los legados-presidentes Del Monte, Crescenci, Gonzaga, Morone..., apasionadamente fieles a la Sede Apostólica, el sabio y celoso Marcelo Cervini, que llegará a ser tan santo pontífice; el brillante Reginaldo Pole, de juicio y saber verdaderamente ecuménicos; igualmente, los teólogos que preparaban las relaciones y tesis, fuera cual fuese la Orden a que pertenecieran: jesuitas como Jayo, Laínez y Salmerón, agustinos como Seripando, franciscanos como Muso, capuchinos como Bernardino d'Asti, dominicos como Cano y Soto. ¡Y tantos otros! Quisiéramos sorprenderlos en plena actuación, no solamente en las sesiones oficiales de la catedral de San Vigil, sino también en las naves de la pequeña iglesia de Santa María la Mayor, donde se reunían las comisiones de trabajo, o en las salas de los palacios, donde se sentaban los grupos, o en las celdas de los conventos, en las que los especialistas preparaban la refutación de las herejías y redactaban los decretos reformadores.

Si los Padres del concilio hubieran permanecido solos, ocupados únicamente en los intereses de la Iglesia, sin intervención de la política, la situación hubiera sido clara y el trabajo hubiese dado rápidamente sus frutos. Pero los soberanos —y uno especialmente— se arrogaron el derecho de imponer el peso de su autoridad en los asuntos de la Asamblea y complicaron la situación durante mucho tiempo. Carlos V fue uno de los responsables de tales complicaciones; extremadamente desconfiado del Papado, a quien se negaba siempre a considerar como dueño de Italia, mostraba la misma preocupación por no romper con los protestantes de Alemania, a fin de evitar los tumultos en sus Estados. Para él, el concilio debía ser terreno de acuerdo entre católicos y herejes, mientras que para los Papas y para la Asamblea de la Iglesia se trataba de concretar claramente las posiciones, cosa indispensable, aunque de ello resultara la ruptura. Tal oposición surgiría, durante mucho tiempo, en cualquier circunstancia. Por ejemplo, se proponía esta cuestión: ¿urgía más fijar el dogma o reformar la disciplina? Carlos V respondía por medio de sus representantes: «la disciplina ante todo», para evitar una condena sin apelación de las tesis protestantes; los más categóricos replicaban: «primero el dogma» —y eran quienes medían el peligro herético—; y aun la fórmula de transacción de Campeggio —los dos temas de las discusiones serían estudiados «pari pasu», al mismo tiempo— provocó apasionadas discusiones. Por otra parte, es innegable que, a pesar de sus meritorios esfuerzos por llevar a buen término las labores del concilio, los sucesivos Papas no supieron separarse resueltamente de la política, y casi todos dieron motivos a los ataques lanzados contra el Pontificado en un terreno demasiado temporal. Así se explica la sorprendente duración del Concilio de Trento, interrumpido cuatro veces, suspendido durante cerca de diez años, y que no llegaría al fin de sus esfuerzos sino cuando la situación general permitió a Roma desembarazarse de la política.

Reunidos, pues, en diciembre de 1545 —relativamente pocos aún— los Padres del concilio, tuvieron en seis meses ocho sesiones. Fijáronse en ellas, primero, los métodos de trabajo —muy cuidadosamente— para evitar el rebrote de las tendencias demagógicas que antes se habían impuesto en Basilea y Constanza. Siguiendo el plan de la Confesión de Augsburgo —¿obra sólo del azar?— y como su réplica, se concluyó un excelente trabajo sobre el papel de la *Sagrada Escritura* como regla de fe, la doctrina del pecado original, la justificación y los sacramentos; y aun se apuntó seriamente a la reforma disciplinar, fijando los deberes de los obispos. Pero, al conocer el contenido de los decretos dogmáticos, Carlos V estalló en un furor siniestro y conminó al concilio a que no prosiguiera por aquel camino. ¡Duro embarazo! A pesar de los esfuerzos del cardenal Del Monte, muchos obispos sentían decaer su celo cuando

el Emperador hablaba con tal dureza. En aquel preciso instante, hacia mediados de mayo, se abatió una epidemia sobre Trento y sus huéspedes, una especie de «influenza» mortal, llamada «el mal de las lentejas», porque la piel de los enfermos se cubría de pequeñas placas redondas. Uno, dos, cuatro, más tarde diez, después doce Padres del concilio desaparecieron en busca de lugares menos insalubres. Fue preciso ordenar el traslado del Concilio a Bolonia (febrero de 1548), donde no se reunieron, más que en unas sesiones anodinas, sino los italianos, mientras que imperiales y españoles permanecían en Trento por mandato de Carlos V. Imponíase la suspensión del concilio.

Detrás de todo esto estalló un lamentable incidente. Paulo III, cediendo una vez más a sus sentimientos familiares, había otorgado a su propio hijo Pierluigi Farnesio los ducados de Parma y Plasencia, separándolos de los Estados Pontificios. El cardenal Gonzaga protestó: «¡Raro espectáculo! —gritó delante del Pontífice—: ¡un nuevo príncipe que surge en una noche, como un hongo!» También el Emperador se mostraba suspicaz y, en respuesta, nombró gobernador del Milanesado a otro Gonzaga, Ferrante, violento enemigo de Farnesio. La situación no había dejado de hacerse tensa durante los años 1545 y 1546, hasta el punto que en septiembre ocurrió un atentado contra Pierluigi, cuyo cadáver, cosido a puñaladas, fue arrojado por una ventana de su castillo, en tanto que Gonzaga corría a ocupar Plasencia en nombre de su Imperial Majestad. Aunque representara el papel de inocente, Carlos V aparecía sospechoso de andar detrás de los acontecimientos. Desolado, inquieto —¿no presagiaba aquel golpe una intervención imperial en Italia como la de 1527?—, Paulo III, al mismo tiempo que negociaba con el Emperador la suspensión del concilio (17 de septiembre de 1549), preparaba activamente una Liga santa contra él, con Francia, Suiza, numerosas ciudades italianas, y aun se hablaba de azuzar al turco contra Viena; en esa coyuntura murió, a los ochenta y dos años, el 10 de noviembre de 1549, después de haber puesto las bases de la Reforma, lo que sigue siendo su mayor título de gloria, pero sin haber podido llegar al fin y dejando un futuro incierto.

Había motivos para la inquietud del moribundo Pontífice. Los últimos meses de su Pontificado habían sido testigos de una iniciativa por parte de Carlos V, cuyas consecuencias nadie podría prever. En parte autorizado por Roma y en parte obrando *motu proprio*, firmó el 15 de mayo de 1548 el *Interim* de Augsburgo,[1] que daba la mejor parte a los protestantes, autorizando a los sacerdotes casados a proseguir en su ministerio y concediendo a los laicos la comunión bajo dos especies. [2] ¿Adónde se iba a parar por este camino?

Lo peligroso de la situación no apareció

1. El *Interin* es la desesperada solución temporal de Carlos. Pretendía el Emperador con esta fórmula asegurar una paz relativa en sus dominios germánicos, hasta que el Papa se decidiera a trasladar el concilio de nuevo a Trento. En su redacción trabajaron Teólogos de ambos bandos. Sus puntos fundamentales eran los siguientes: afirmación de la supremacía del Papa; el poder de la Iglesia, deriva de la protección del Espíritu Santo. Concesión a los *Protestantes* del casamiento del clero y comunión bajo dos especies. Interpretación de los Sacramentos en el sentido católico y tradicional. La justificación era tratada vagamente.

Indudablemente, Carlos cometió el error de inmiscuirse en una cosa que no le atañía: el «arreglo de la doctrina». Pero, el intento de llegar a un acuerdo temporal fue —en frase de Wyndham Lewis— «enternecedor y digno de alabanza», por más que no lo coronara el éxito y descontentara a todos, y el primero, al mismo Emperador, sobre quien ya pesaban numerosos desengaños de todo orden. Carlos —una vez en marcha el Concilio de Trento— abrigó siempre grandes esperanzas sobre los resultados de la Asamblea que, sin duda, repercutirían en la pacificación de sus estados envenenados por la rebeldía protestante, pero «Carlos, hombre de estado militar y de fe *arraigada*, no era teólogo; y en su ansiedad de abordar la cuestión común de la Reforma y de los abusos, que consideraba como la más urgente, no apreció la extensión del abismo doctrinal que separaba la antigua fe de la nueva». (W. Lewis, o. c., VII.) *(Nota del traductor.)*

2. La extraña indulgencia de Paulo III se explica aún por el nepotismo; acababa de obtener para Octavio Farnesio, convertido en yerno del Emperador, confortables ventajas.

claramente hasta el momento del Conclave que debía dar sucesor a Paulo III. Reunidos desde fines de noviembre de 1549, los cardenales no se decidieron a elegir un Papa hasta el 8 de febrero de 1550. En este Conclave, uno de los más largos de la historia de la Iglesia, se enfrentaron abiertamente las banderías imperiales y francesas, y de hecho no pudo tomarse decisión alguna hasta que los dos jóvenes caudillos de los partidos adversos, el cardenal de Lorena y el cardenal Farnesio, se pusieron de acuerdo sobre el nombre de un candidato.

Fue éste el cardenal Del Monte, antiguo presidente del concilio. Un hombre personalmente respetable, aunque se mostrara un poco aficionado a los placeres mundanos y a las bellas obras de arte, y aunque se rodeara —también— de una parentela ambiciosa. Tomó, como recuerdo de Julio II, del que había sido prelado doméstico, el nombre de *Julio III* (1550-1555). Alguien ha sido excesivamente severo con este Pontífice, hasta llegar a escribir que «no había dicho ni hecho nada por la Reforma». No es verdad. Amigo y confidente de Paulo III, muy enterado de los grandes propósitos del Papa Farnesio, estaba profundamente decidido a proseguir la gran tarea del concilio, como todos los miembros del Conclave lo habían jurado solemnemente. Pero Julio III no era un hombre de carácter enérgico; enfermo, gotoso, precozmente envejecido, aquel cansado sexagenario prefería las negociaciones a los combates y tenía bastante miedo a Carlos V. Además de esto, su nepotismo, que, aun siendo menos escandaloso que el de su predecesor, no era menos firme, y los asuntos de Parma y Plasencia, que seguían provocando disturbios y aun guerras no le dejaron demasiado libres las manos. De esta manera su buena voluntad se hallaba muy comprometida.

Convocóse el Concilio de nuevo en Trento el 1.° de diciembre de 1550, para comenzar el 1.° de mayo siguiente. El Emperador, que se mostraba acorde, prometió enviar a sus obispos, pero no ponía demasiada diligencia en facilitarles el viaje. Los franceses, por su parte, habían recibido la prohibición de Enrique II de abandonar el reino, porque estaba a punto de estallar una nueva guerra con Carlos V, y las relaciones entre el Louvre y la Curia aparecían tan frágiles que iban a romperse. El embajador Amyot explicó al Papa que Francia, «limpia de toda herejía», no tenía en absoluto necesidad de un concilio general y que bien podría arreglárselas con un concilio nacional. El pequeño grupo de obispos reunidos en Trento con el legado Crescenzi y el excelente obispo de Verona, Lippomano, no trabajaron por ello menos seriamente, en cuatro sesiones, en los decretos dogmáticos sobre los Sacramentos. Poco a poco, añadiéronseles otros obispos y aun una numerosa delegación protestante, que hubo de ser admitida por expresa petición de Carlos V, y que les sometió dos declaraciones de fe de los luteranos de Alemania.

Una vez más intervino brutalmente la política. Octavio Farnesio se negó a ceder Parma al Emperador, cosa que había prometido el Papa. Enrique II, a quien había irritado la política beneficiaria de la Santa Sede, sostenía vigorosamente al Farnesio, dejando que se criticara abiertamente a Julio III y al concilio. Las galeras turcas, llamadas escandalosamente por el Rey Cristianísimo, hicieron acto de presencia en las costas pontificias. Sin la asistencia del cardenal de Lorena, Enrique II hubiera llegado hasta el cisma. Sus soldados se apoderaron de Siena, que sería defendida contra los imperiales por Montluc, con una energía que iba a hacerse legendaria. Toda la Italia central estaba sumida en fuego y sangre, devastada por los partidarios y enemigos de Octavio Farnesio. Naturalmente, detrás de todo esto estaba aún la mano imperial. Inesperadamente se supo en Trento que Mauricio de Sajonia, rebelde al Emperador, acababa de invadir el Tirol y había faltado poco para que se apoderara de su soberano en Innsbruck y se aprestaba a avanzar sobre la ciudad del concilio. Esto provocó la desbandada. El 28 de abril de 1552 se declaró clausurada la asamblea por dos años.

Mas cuando hubo pasado el plazo, Julio III no tuvo ya el valor de reemprender la tarea. Descorazonado por tantas intrigas y resistencias, cada vez más enfermo y cansado, se refugió en la fastuosa villa que se había hecho construir fuera de la puerta del Popolo, y no parecía

interesarse más que en los admirables jardines de que había rodeado su mansión. Sólo su muerte, taciturna y huraña, pareció mostrar que su conciencia no dejaba de hacerle algún reproche. Muchos, en toda la Cristiandad se preguntaban si el concilio era un buen medio de arreglar los problemas propuestos a la Iglesia, y si aquella clase de reuniones no llevaba consigo el riesgo de provocar siempre multitud de discusiones; tal vez fuera más eficaz un hombre que procediera solo. Lo mismo pensaría un Papa de extremada energía: Paulo IV.

La tentativa personal del terrible Papa Paulo IV

Grande fue la emoción de la Iglesia cuando el 23 de mayo de 1555, día de la Ascensión, fue proclamada la elección pontificia de quien, por una visible intención de fidelidad al Papa reformador Farnesio, anunció que tomaría el nombre de Paulo IV. Acababa de desaparecer otro pontífice, el inmediato sucesor de Julio III, *Marcelo II*, que, como se ha dicho, «había sido más enseñado que dado a la Iglesia» Aquel hombre lleno de Dios, imagen viva de la Reforma —era el cardenal Cervini, antiguo segundo legado-presidente del concilio—, cayó gravemente enfermo diez días después de su elección, y otros diez días más tarde moría. Palestrina no había tenido tiempo de concluir la admirable Misa que preparaba para su coronación. La inesperada desaparición de aquel vigilante quincuagenario precipitó a muchos espíritus en la inquietud; la elección de su sucesor no les tranquilizó del todo. Desde luego, el decano del Sacro Colegio era, de todo corazón, partidario de la Reforma; pero la que deseaba seguir el santo Marcelo II resultaba pacifista en sus intenciones, moderada en sus medios, más propia para apaciguar que para condenar. ¿Ocurriría lo mismo con el nuevo sucesor de Pedro? Los cardenales del conclave le habían elegido por razones tácticas, a fin de descartar a la vez al ambicioso cardenal de Ferrara, Hipólito de Este, demasiado metido en los asuntos italianos, y a Reginaldo Pole, sospechoso de querer lanzar a la Iglesia contra la corona inglesa. El elegido no era otro que el terrible cardenal Caraffa.

Aquel gran anciano —tenía entonces ochenta años— seguía siendo tan impetuoso y categórico como en su juventud napolitana, cuando se oponía a las autoridades españolas, con el vislumbre de devolver su santidad a la Iglesia. Pequeño, delgado, terso, de rasgos demacrados y abrasadores ojos, «era —dice un contemporáneo— semejante a una flecha siempre dispuesta a saltar y herir». Su palabra —se decía aun— «era volcánica, y sus explosiones tan imprevisibles como las del Vesubio». La dulzura de su amigo, San Cayetano de Thiene, con quien había fundado la Orden de los teatinos, no había ejercido en él ninguna influencia. Inteligente, culto, con una profunda ciencia teológica, una admirable piedad y costumbres eremíticas, poseía, desde luego, las más grandes virtudes, de las que a veces no le permitía hacer pleno uso la violencia de su temperamento. La alta idea que él se forjaba sobre la dignidad de la Sede apostólica, mezclada a su orgullo personal, le llevó a una concepción teocrática de cuyo anacronismo no parecía darse cuenta. ¡A los pies del Papa, los reyes, emperadores y pueblos! No naciones, sino muchedumbres sumisas a la autoridad inapelable del Vicario de Cristo. La lástima era que vivía en el siglo XVI y no en los tiempos de Inocencio III.

El breve pontificado de *Paulo IV* (1555-1559) señaló un compás de espera en los trabajos del concilio: más que una detención, un cambio de orientación. Semejante hombre no sentía deseo alguno de permitir que una asamblea, a la que no controlaba tomara decisiones consideradas por él, más que por ningún otro, indispensables. Bastaría él sólo para hacer las reformas, a golpes de bulas y decretos, a la manera de «ukases»: ¿para qué las estériles charlatanerías de los teólogos? Seis días después de su elección tuvo el primer consistorio; no dijo una sola palabra sobre el concilio —aun cuando, como los otros cardenales, hubiera jurado en el conclave convocarlo de nuevo—. Los cardenales se miraron unos a otros: habían comprendido.

La tentativa de Reforma personal de Paulo IV, fue, sin duda, excelente en sus intenciones y aun en algunas de sus realizaciones. Fulgurantes decretos llamaron a los obispos a sus deberes de estado, prohibieron toda clase de dispensas de edad para su nombramiento, pusieron fin a las enajenaciones de los bienes eclesiásticos, reorganizaron los grandes servicios del Vaticano, especialmente la Dataría, con el fin de poner término a la simonía, abandonaron igualmente cuantas rentas de la Sede apostólica pudieran ser discutibles y, en resumen, mostraron con suficiente claridad que algo había cambiado en la Iglesia. Algunos cardenales, a los que se juzgaba demasiado mundanos, fueron llamados públicamente al orden; el de Ferrara, el fastuoso Hipólito de Este, que había repartido ostentosamente el oro, para prepararse una futura elección, fue conminado a abandonar sin demora los Estados de la Iglesia.

La tentativa de Reforma personal de Paucuanto fue posible, a todos los sectores de la Iglesia. Designóse para cada país a un cardenal de confianza, con la misión de comunicar las órdenes pontificias. Los obispos, cuyos poderes fueron reforzados, recibieron precisas instrucciones para la vigilancia del clero. También los superiores de las congregaciones fueron firmemente invitados a poner orden en sus casas aun apelando, si fuera necesario, al brazo seglar. Un pintoresco episodio señaló esta campaña de desinfección: arrastró a Roma, como a tantas otras grandes ciudades de la Cristiandad, a buen número de frailes «giróvagos» o vagabundos, exclaustrados y poco edificantes de ordinario; una Bula feroz les constriñó a volver a sus conventos o a separarse de la Iglesia y un mes más tarde, debidamente cerradas las puertas de la Ciudad Eterna, la guardia pontificia persiguió a aquel mezquino semillero de escándalo; algunos cientos de ellos fueron cogidos, doscientos enviados a la prisión o condenados a galeras. Jamás se había visto que un Papa usara semejante severidad.

Pero el primer instrumento de esta Reforma, para Paulo IV, fue la *Inquisición*. Paulo III había confiado en ella al restablecerla; pero para Paulo IV era la «niña de sus ojos, la favorita de su corazón». El embajador veneciano en Roma escribía: «La violencia del Papa es siempre grande, pero cuando se trata de la Inquisición es indecible. Ningún poder del mundo podría impedirle consagrarse por entero al día fijado —el jueves— para la reunión de la comisión. Recuerdo que el día en que los españoles conquistaron Anagni y mientras toda Roma corría a las armas, temblando por sus vidas y sus bienes, Paulo IV iba a presidir, impasible, el Santo Oficio, tratando de las cosas del orden del día como si los enemigos no estuvieran a las puertas de la ciudad.» Así, llevada de la mano por un Papa de hierro, y confiada a un prior dominico tan riguroso como él, Ghislieri —el futuro San Pío V—, la Inquisición adquirió una autoridad terrible. Se le confirieron poderes excepcionales, casi ilimitados; se le encomendó perseguir hasta la misma apariencia de herejía, de no «recurrir jamás a la mansedumbre», y no vacilar nunca en castigar aun a los más altos personajes, para escarmiento de los demás. Todos los sospechosos fueron arrestados y conducidos ante los rígidos tribunales dominicos: mercaderes de libros, librepensadores, judíos y moros.

Tomando también, e institucionalizándolas las ideas de Paulo III, el Papa Caraffa hizo establecer el catálogo oficial de libros prohibidos, el *Indice* (1558), cuyo cuidado se encomendaría bien pronto a una congregación romana especial. Se prohibió la publicación de libros a sesenta y un libreros.

Imparcial, sin embargo, la Inquisición no trató a nadie con miramientos. El patriarca de Aquilea fue citado a comparecer ante el tribunal, por haber excusado a un predicador de Cuaresma un poco logrero al hablar de la predestinación, y aunque lleno de canas, perdió la púrpura que se le había prometido. El cardenal Morone, célebre diplomático, fue encarcelado en el castillo de Sant'Angelo por haber manifestado que la violencia en cuestiones religiosas nunca conducía a buenos resultados; y por el mismo crimen fue privado el cardenal Pole de su legación en Inglaterra, y citado a Roma, adonde no le dejó ir, prudentemente, su reina, María Tudor. Todos los estados católicos fueron

invitados a poner en marcha tribunales inquisitoriales: Francia se negó; España, donde la Inquisición era poderosa hacía tiempo se entregó a ella de grado. Abatióse entonces sobre todos los sospechosos, restos de luteranos, supuestos erasmistas, alumbrados verdaderos o falsos, la persecución hasta la hoguera.[1] Libros admirables, como el *Audi, Filia*, de Juan de Avila, resultaron condenados.[2] La misma Santa Teresa pareció sospechosa. Decenas de miles de obras fueron entregadas a las llamas. Perseguido por su correligionario y enemigo, Cano, «que olía la herejía a diez leguas», el dominico Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo,[3] fue arrestado por un comentario sobre el *Catecismo*, declarado sospechoso y murió oportunamente, dieciséis días después de ser puesto en libertad (1576). Tan terrible reacción de terror, justificada en cierto sentido por los graves peligros que acechaban entonces a la Iglesia, ¿no excedía la medida? En muchos lugares se empezaba a murmurar...

Paulo IV, Papa íntegro, tan resuelto a colocar los intereses de la Iglesia por encima de todos los intereses temporales, se mezclaba en una serie de asuntos de los que lo menos que se puede decir es que no añadieron nada a su gloria. Napolitano, de una familia que había sufrido bastante bajo la férula española, aborrecía a cuanto se refiriera a España y gustaba de repe-

1. De tal afrentosa reputación, de sus orígenes y de las tintas con que se ha recargado el cuadro de nuestra Inquisición, se ha hablado tanto en todos los sentidos posibles, que no vale la pena detenerse a prevenir al lector. Llenos andan los mejores libros de historia —y los que voy citando bastarían— de argumentos y comentarios que devuelven su verdadera faz, no precisamente risueña, es cierto, pero sí justa y limpia de calumnias e inexactitudes, al discutido Tribunal. *(Nota del traductor.)*

2. «En cuanto a los libros de religión en lengua vulgar, prohibíanse en el *Indice* de Valdés los de Taulero, Dionisio Rickel, Henrico Herph y otros alemanes, sospechosos de inducir al panteísmo y al quietismo. Se mandaba recoger las primeras ediciones del *Audi, Filia*, del Maestro Avila; de la *Guía de Pecadores* y *De la oración y meditación*, de Fray Luis de Granada y de la *Obra del cristiano*, de San Francisco de Borja, no porque contuviesen error alguno, sino por el universal pánico que inspiraban, en tiempo de los alumbrados, los libros místicos y «por encerrar cosas que aunque los autores píos y doctos las dixeron sencillamente, creyendo que tenían sano y católico sentido, la malicia de los tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer al propósito de su dañada intención.» (M. Pelayo, *Heterodoxos*, 1. V, epílogo, 5. Edic. BAC, vol. II, p. 359. Madrid, 1956. *(Nota del traductor.)*

3. El famoso proceso del Arzobispo Carranza es uno de los episodios interpretados con mayor malicia por los propugnadores y dóciles secuaces de nuestra *leyenda negra*. Por animosidad unas veces y otras por ignorancia, la trayectoria del proceso, que concluyó en Roma y no en España, queda truncada en estos libros adversos a España y a Felipe II. En resumen, este penoso capítulo de la historia religiosa de España, es el siguiente: La Inquisición acusaba al dominico y Arzobispo de Toledo, Carranza, de sostener tesis luteranas en su *Catecismo*. Felipe II participaba de esta opinión. Instruyóse proceso y Carranza fue encarcelado en Valladolid. Surge en seguida una división de opiniones en el clero español. Pío IV, temeroso de comprometerse, no se decide a revocar el proceso a Roma, cosa que hace Pío V, dominico como el arzobispo. El cardenal Jacobo Boncompagno viene a España como investigador. Se preveía una seria controversia, y aun el peligro de un cisma. Pero Felipe II, en desacuerdo con sus consejeros, y «sin perjuicio de su autoridad», consideró el escándalo que supondría para la Cristiandad el que un rey sobrepasara la jurisdicción del Papa *en un asunto espiritual*. Carranza fue enviado a Roma, y el Papa se dio cuenta de que la causa no era fácil de resolver. La ruda sinceridad del inculpado era una dificultad no pequeña para exonerarle de acusaciones. Preso en Sant'Angelo, no pudo ser declarado inocente por Pío V. Gregorio XIII, tras una minuciosa investigación, sentenció que las obras del Arzobispo contenían claramente tesis luteranas y puso en el Indice el *Catecismo* de Carranza. El arzobispo aceptó la decisión eclesiástica y murió como ejemplar católico antes de finalizar su condena, en el monasterio dominico de Veyano. Como dice Walsh, «no tuvo nunca intención de promover un movimiento herético. Tampoco la tuvo Lutero al principio. Y es que las ideas tienen tendencia a producir sus conclusiones lógicas, indiferentemente de los deseos de sus autores». (O. c., c. XX. Cfr. y M. Pelayo, *Heterodoxos*, 1. IV, c. VIII, que trata larga y detalladamente este proceso. *(Nota del traductor.)*

tir que, desde hacía mil años, no había nacido sobre la tierra un hombre tan nefasto como Carlos V. Como Julio II, soñaba con expulsar de Italia a «los bárbaros» y reconstruir una península cuatripartita, con Venecia, Nápoles y Milán, sometida sin discusión a la Sede Apostólica. Inducido por su sobrino, Carlos Caraffa, más o menos apoyado por el rey de Francia, Paulo IV lanzó sus tropas contra Nápoles; de un golpe, el duque de Alba cortó en seco el ataque. Como, al mismo tiempo, la terrible derrota de Francia en San Quintín —10 de agosto de 1557, fiesta de San Lorenzo— obligaba a Francisco de Guisa a volver rápidamente en defensa de su patria, el hundimiento del ejército pontificio fue total. El duque de Alba hizo su entrada en una Roma abatida, colmada de desdichas y enfrentada con una inundación de tales proporciones que podía pasearse en barca por la plaza de San Pedro; con desdeñosa humildad acudió a presentar su respetuoso homenaje al Padre común de los fieles. Pero el soberano político había recibido una severa lección.

La Providencia le reservaba otra más terrible aún. Llególe de parte de su querido sobrino Carlos Caraffa, joven *condottiero* del que había hecho un cardenal y su Secretario de Estado. Tratábase de un personaje sin moral al que, siendo gobernador del Milanesado y general del Imperio, se le había visto pasar al campo francés, por las más bajas razones de interés. En su vida privada, las continuas intrigas constituían un escándalo. Paulo IV no confiaba sino en él. En torno a semejante aventurero, toda una camarilla de los Caraffa, el duque de Palliano, el marqués de Montebello, llevaba los asuntos de Estado, amparada en una verdadera montaña de dispensas y privilegios. Llegó, por fin, el día en que el rumor de los escándalos llegó a oídos del Pontífice, tal vez por diligencia de un agente florentino. Conmocionado, el anciano Papa encargó al Padre Isackino, teatino, venerado como un santo, que hiciera una encuesta: los resultados fueron bastante edificantes. Paulo IV dio pruebas entonces de una admirable firmeza de ánimo; sobreponiéndose a su tristeza, convocó en enero de 1559 un consistorio secreto, ante el cual, en un conmovedor discurso, confesó sus faltas —su error de haber confiado en gentes indignas— y anunció que sus tres sobrinos, el cardenal Carlos, Palliano y Montebello quedaban destituidos de todos sus cargos y desterrados de Roma; sólo permaneció en su puesto el joven cardenal Alfonso, que en nada había desmerecido, pero con la prohibición de hablar sobre los proscritos. Seis cardenales suplicaron al Pontífice que suavizara el rigor de la pena; él se obstinó, desolado y bravío, «gran ejemplo —dice el memorialista Massaretti— de rectitud y de verdadera magnanimidad».

Aquel anciano quedaba herido por el trágico acontecimiento. Multiplicando ayunos y penitencias, como para expiar la falta que nunca le perdonaría su conciencia, redobló su intransigencia en la Reforma, expulsando con terribles invectivas a los obispos que habitaban en Roma en vez de residir en sus diócesis; pasando a la Inquisición la menor falta (por ejemplo, la desobediencia a la abstinencia del viernes, castigada con prisión) y haciendo espiar por su policía las costumbres privadas de los romanos, igual que hacía Calvino con los ginebrinos. Por fin, murió santamente el 18 de agosto de 1559 y, la misma tarde de ese día, el populacho romano que poco antes le había elevado una estatua por la disminución de impuestos, se sublevó en una penosa revuelta, atropellando el convento de los dominicos y el palacio de la Inquisición, abriendo las puertas de la prisión a los herejes y profiriendo insultos a la memoria del difunto —y, por supuesto, derribando la famosa estatua.

En la iglesia de la Minerva, en Roma, sobre el pesado sarcófago de mármol, encuadrado en oro, el Papa Paulo IV eleva eternamente su mano derecha de piedra: no se sabe si para bendecir o para amenazar todavía.

Pío IV lleva a cabo el Concilio

Si hubo alguna idea dominante en el laborioso conclave que se abrió a primeros de septiembre, y duraría más de tres meses, fue la de no dar a la Iglesia un jefe tan rudo y autoritario

como el difunto Papa Caraffa. Y fuera de esto, los cardenales apenas estaban de acuerdo en otra cosa. Dividios en tres grupos, «españoles», «franceses» y «caraffianos» —cardenales creados por Paulo IV— estudiaron durante mucho tiempo al candidato que pudiera contentar a todos. Como suele ocurrir en estos casos, acabóse por elegir a un hombre de segundo plano, que hasta entonces no había dado que hablar, ni en bien ni en mal, y no había ocupado cargos más que relativamente modestos, un cierto cardenal Juan-Angel, Médici, de Milán, arzobispo de Ragusa, y a quien sus partidarios pretendían emparentar, de lejos, con la ilustre familia de los Médicis florentinos, mientras los maliciosos le llamaban «el pequeño Médicis» el Medichino: en realidad, pertenecía a esa buena burguesía de negocios que educaba a sus hijos en los mejores centros y no se disgustaba por verlos en los cargos de la Iglesia.

Era Pío IV un sexagenario grueso, vigoroso, lleno de vivacidad y de prudente honradez. Un testigo de su elección, Panvinio, ha trazado de él este retrato que, razonablemente, creemos verídico: «La frente amplia, los ojos azules, la mirada oblicua, la nariz colorada y fuerte, la barba poco abundante y el cuerpo de una hermosa robustez. Faltábale un poco de dignidad en los rasgos y en el caminar: su breve paso saltarín prestábase más a la risa que al respeto.» Semejante personaje, representaba, evidentemente, un absoluto contraste con su ardiente predecesor; y al menos podía esperarse que la ley de la alternancia, bastante constante en materia de elecciones pontificias, que tan visiblemente era tenida en cuenta en el aspecto físico, representara también algo en lo moral. Modesto, moderado, cuidadoso de no quebrantar nada y de recomponer lo que se había roto, el nuevo Papa (1559-1565) no seguiría por los caminos del anterior. Las gentes respiraron.

¿Desearía la Reforma? Tal era el gran problema de siempre. ¿Reuniría en seguida el concilio? Lo había jurado, por escrito, en el conclave; y aun se había hecho señalar por sus excelentes disposiciones reformadoras. No quiere esto decir que toda su vida estuviera al abrigo de sospechas y reproches; tres hijos naturales daban testimonio de que, durante tiempo, había pagado tributo a los desórdenes de la época; pero, en fin de cuentas, había sabido permanecer en la discreción, sin provocar escándalo alguno y, como lo subraya aún, con una brizna de malicia, Pavinio, en las magistraturas de segundo plano que ocupara el nuevo Pontífice, supo mostrarse «notable por su porte y su reputación». No era, pues, un santo, el hombre sobre quien había recaído el honor y el mérito de reemprender con vigor la obra indispensable de la Reforma, con más habilidad que su predecesor, y conducirla favorablemente hasta su término. Y no es una de las menores sorpresas que reserva esta admirable historia, el ver, por obra tan evidentemente providencial cómo Dios se sirve de instrumentos tan discutibles como Paulo III, Paulo IV y Pío IV...

Los primeros actos de su pontificado, no parecieron indicar una voluntad muy clara de romper con los deplorables procedimientos de la época. Muchos fueron tachados de evidente nepotismo. En la abundante familia de la que procedía —cinco muchachos y cinco muchachas— Pío IV poseía muchos sobrinos. Apenas fue elegido, se precipitó voraz, sobre él, la parentela. Mas bajo sus apariencias bondadosas, el *Medichino* era sutil, y sabía jugar con los hombres. Todos aquellos de sus sobrinos que llegaron pedigüeños a él, recibieron abundantes honores y cargos, pero de tal manera escogidos que se les obligara a alejarse de Roma, además de estar desprovistos de verdadera influencia. Había en Milán otro sobrino del Papa, que nada pedía: hijo de su hermana Margarita, casada con un Borromeo, brillante estudiante de Pavía, conocido por la edificante existencia que llevaba en medio de la enloquecida juventud. Pío IV le amaba mucho; pidió que se le enviara a Roma y, en pocas semanas, le hizo cardenal y su Secretario de Estado, Aquel afortunado muchacho tenía entonces apenas veintidós años. ¡Magnífico acto de nepotismo! Pero bastaba que el cielo se mezclara en aquella elección y que el Pontífice tuviera un singular don para conocer a los hombres; porque el joven cardenal iba a ser uno de los más grandes santos de la época, «el ojo de-

...ho del Papa» en la obra de la Reforma: se ...ba de *San Carlos Borromeo*.

Ayudado por tan admirable colaborador, ...píritu firme, pero nada violento, Pío IV, ...ponerse a las medidas de su antecesor, las ...ujo a un camino de moderación. No supri... la Inquisición, a la que no amaba en abso... y aun especificó y repitió que en materia ...nal su autoridad seguía siendo general y ...luta y que el Tribunal tenía el derecho ...l deber— de usar de esa autoridad contra ...quiera que cediese a la tentación de la he... ..., fuera obispo o cardenal. Pero precisó tam... bién que, en los demás terrenos, la Inquisición nada tenía que hacer y que los simoníacos, los blasfemos, los clérigos de mala conducta y los sodomitas no caían en su jurisdicción. En diver... ...asos el nuevo Pontífice actuó conforme a su ...na de mansedumbre; por ejemplo, con aquel ...raciado patriarca de Aquilea, que había ...do llamado ante los jueces inquisidores, por haber encubierto a un predicador sospechoso; se le autorizó a que sometiera sus escritos al exa... men de personas más moderadas, y resultó total... mente justificado. El *Indice*, el terrible *Indice* de Paulo IV, tan riguroso que San Pedro Ca... nisio lo calificaba de «piedra de escándalo», fue sometido a revisión y mitigado. Por ejemplo, toda la obra de Erasmo, que había sido conde... nada *in odium auctoris*, quedó reducida en la condena a unos cuantos tratados designados con sus títulos. Había cambiado la atmósfera: no se llegaba a una ruptura con las intenciones de Paulo IV, pero se cambiaban las maneras.

En un caso, sin embargo, el tranquilo y contemporizador Pío IV se mostró de una im... placable severidad, casi feroz. Asunto misterio... so, con ribetes de pesadilla o de tragedia shakes... peariana: se trataba del drama de los Caraffa. Los sobrinos del difunto Papa tenían numerosos enemigos, a los que habían ofendido en los tiem... pos de su poderío, y que se mostraban resueltos a la venganza: los Colonna, Sforza, Gonzaga, Pallantieri y otros. Todos ellos estimaban que el cardenal Carlos, escandaloso intrigante, no había salido malparado; pero imprudentemen... te, volvió a Roma y no reparaba en alardear. Un hecho espantoso por otros motivos dio ocasión a que se abriera el expediente. El duque de Palliano, Juan Caraffa, sospechaba del adulterio de su mujer, Violena, y, erigiéndose en juez de sus actos, la llevó, junto con su supuesto cómplice, ante un tribunal señorial presidido por él mismo y compuesto por dos de sus parientes. Mediante la tortura, arrancó al joven una confesión completa y le apuñaló con su propia mano —¡veintisiete veces!—, tras lo cual, de acuerdo con el propio hermano de la desgraciada, hizo estrangular a la esposa, declarada adúltera —estaba encinta de siete meses—, ahogándola con una cuerda. El crimen fue cometido en el mismo instante en que Paulo IV moría, dejando vacante la Sede Apostólica; pero la noticia llegó a Roma y de todas partes surgió una violenta protesta. De golpe desencadenáronse todos los odios contra los Caraffa. Un formidable expediente, que llenaba ocho cajas, abrumador para la familia de Paulo IV, se puso en marcha desde entonces. Aun el cardenal Alfonso, el mejor de todos, fue acusado de abuso de confianza y extorsión de fondos. Arrestados, juzgados por un Consistorio sin indulgencia, mientras toda Roma permanecía en estado de sitio, para evitar desórdenes, los Caraffa fueron condenados, a pesar de la intervención del Rey de España. Los tres asesinos de la joven Violena fueron colgados, lo que era de justicia; el cardenal Carlos también, cosa más discutible.[1] Sólo el joven cardenal Alfonso fue perdonado e invitado a volver a su diócesis de Nápoles, para no salir más de ella. En cuanto al duque de Montebello, otro Caraffa poco recomendable, consiguió escapar a tiempo. ¿Por qué se mostraba tan inflexible Pío IV? ¿Por ceder a la opinión pública? ¿Para demostrar que rompía con las costumbres de su antecesor? ¿Para hacer saber a los *clanes*, es decir, a los cardenales, que, por muy manso que pareciera, estaba dispuesto a usar de su autoridad? Pronunció entonces aquella frase que hizo reír a toda Italia: «Tengo cuatro grandes cuidados, que proceden de cuatro C.» Los cuatro C eran: Caraffa, Colonna, cardenales y concilio.

1. La revisión del proceso, ordenada por Pío V, probó que algunos documentos manejados contra él eran falsos.

Y el último no era el menor de sus cuidados. En realidad, no hay duda de que, una vez ceñida la tiara, Pío IV no había dejado de pensar en el concilio: pacientemente preparaba la realización de su plan. La política personal de Paulo IV no había tenido éxito: era necesario volver al concilio. Además, acababan de allanarse las grandes dificultades que, quince años antes, habían impedido el buen logro de la Asamblea. Carlos V, retirado desde 1557 en el monasterio de Yuste, había muerto el 21 de noviembre de 1558, y en adelante su gigantesco imperio quedaba partido en dos: la España de Felipe II y la Alemania de Fernando. Ninguno soñaba ya con volver a las pretensiones de un Sacro-Imperio Romano Germano. Enrique II había muerto en 1559, poco antes de Paulo IV. Desaparecidos los dos grandes adversarios, el clima mejoraba y en la nueva paz política era más fácil trabajar por la reforma de la Iglesia. Pío IV comprendió que la ocasión era buena y se dispuso a actuar.

Entabló negociaciones con los grandes príncipes. Felipe II era, en principio, «reformador», pero soñaba más o menos con un matrimonio con la protestante Isabel. Fernando, a quien el Papa pensó ganarse dándole la corona imperial, hubiera preferido un concilio de simples *coloquios* en el que tal vez hubieran terminado por entenderse sus súbditos Católicos y Protestantes. En cuanto a Catalina de Médicis, Regente de Francia, se inclinaba profundamente hacia una política de acercamiento, de contemporización, de *coloquios;* el fracaso del de Poissy, en agosto de 1561, y la famosa «matanza de Vassy» al año siguiente no bastaron para aclarar un poco las mediocres posibilidades de un entendimiento. A pesar de todas las dificultades, el Papa se mantuvo firme. La Bula *Ad Ecclesiae Regimen* invitaba a los prelados a Trento para la *Pascua de 1561.* No cesaron, sin embargo, las complicaciones y precisaron meses y meses de complejas negociaciones para poner en marcha la asamblea. Felizmente, disponía Pío IV, para llevar a cabo esta tarea difícil, de un notable colaborador, tal vez el mejor diplomático de su tiempo, el *cardenal Morone*, a quien su terrible predecesor había encarcelado como sospechoso de herejía, y los pasquines romanos llamaban «enemigo de la Virgen y de los santos». Antiguo nuncio ante Fernando, que le llamaba amigo, Morone consiguió persuadir al Emperador de que su interés, bien entendido, estaba en ayudar al concilio. Al mismo tiempo, Catalina de Médicis descubría que el protestantismo en Francia podía convertirse en una fuerza peligrosa para su poder. Alguna promesa juiciosa acabó entonces de convencer a los vacilantes.

Felipe II, asesorado por sus teólogos y consejeros, mostraba su enojo por el escamoteo de la palabra «continuación». Y así entre unas cosas y otras se echó encima la fiesta de la Resurrección de 1561, señalada por la Bula para la apertura y a Trento sólo habían ido cuatro obispos. Ya en febrero habían sido nombrados legados pontificios los cardenales Hércules Gonzaga, Dupuy (latinizado Príteo), Seripando, Hosio y Simonetta, de los cuales sólo a mediados de abril llegaron a Trento Gonzaga y Seripando. Por aquellos mismos días (16 de abril) se presentó en Roma un enviado de Felipe II, Juan de Ayala, para exigir la explícita declaración de «continuación». Esto era grandemente inoportuno en aquellas circunstancias. Estuvieron más de un mes en negociaciones. Poco a poco iban acudiendo a Trento obispos... En la carta credencial del Papa para los legados se consignaba expresamente que se reanudaba el anterior concilio de Trento.[1]

Las circunstancias del concilio eran ya favorables. Podíase comprobar esto viendo llegar, semana tras semana, a la pequeña ciudad alpina, a los obispos, teólogos y prelados en número creciente. Mientras que las primeras sesiones del concilio no habían pasado de sesenta, con ochenta miembros en total, las sesiones de esta etapa última recogieron los votos de más de doscientos cincuenta definidores, rodeados de considerable asistencia. El famoso cuadro del Tiziano, en el Louvre; nos da una idea de la majestad de estas reuniones plenarias: sentados ante el altar de Santa María la Mayor, los cuatro legados presidían un bosque tan cerrado de mitras blancas que se hubiera dicho un hormiguero,

1. *El Concilio de Trento,* Madrid, 1945, p. 134.

bajo las miradas de los embajadores de todas las naciones católicas, debidamente representadas. Sin exageración, se rebosaba en las calles, en las plazas, palacios, conventos y hasta en las más modestas casas de la pequeña ciudad.

Reunido al fin en enero de 1562, bajo la dirección de los legados, el cardenal Hércules Gonzaga —sustituido más tarde por Morone— y los cardenales Estanislao Hosio, Jerónimo Seripando y Luigi Simonetta, el concilio se puso a la tarea con decidida voluntad de llegar pronto a los más sólidos resultados. En unos veintitrés meses se sucedieron nueve sesiones. No faltaron del todo conflictos personales, pero, desasistidos por la política, nunca adquirieron el amargor ni la violencia de otras veces. Es verdad que hubo algunos momentos delicados: por ejemplo, cuando Catalina de Médicis, furiosa al conocer la resolución conciliar de menguar los privilegios de los príncipes, ordenó a sus embajadores que salieran de Trento. Pero, en conjunto, todo marchó felizmente.

Se estudiaron la mayor parte de los problemas dogmáticos y disciplinares que por entonces se planteaban a la Iglesia: la Eucaristía, la Misa, el conjunto de los Sacramentos, el culto de los santos y el purgatorio, fueron sucesivamente objeto de decretos dogmáticos. La residencia de los obispos, la moral de los clérigos y los derechos de los príncipes quedaron igualmente reglamentados. «Ningún otro concilio en la historia de la Iglesia —dice el cardenal Hergenröther— ha definido nunca tantas cuestiones, ni ha fijado tantos puntos doctrinales ni promulgado tantas leyes. Inmensa obra; después de tantas vacilaciones y resistencias, la Iglesia formulaba con vigor admirable y precisión perfecta, juntamente sus respuestas a las tesis de la herejía y a las críticas que se le habían hecho. El misal y el catecismo, decididos en el concilio y preparados por algunos de sus miembros, harían pasar pronto aquellas doctrinas a la masa de los fieles; los seminarios, deseados por el concilio, dotarían a la Iglesia de un clero renovado, preparado para las grandes tareas de la reconquista; la «Congregación del Concilio», especialmente encargada de ese cuidado, velará por la estricta aplicación de sus decretos; y el Papado que, a pesar de sus defectos, había tenido el insigne mérito, con un Paulo III y un Pío IV, de querer la Asamblea y de hacerla triunfar, se entregaría por entero, con un San Pío V, a la labor de injertar las reformas en la médula y en la sangre de la Iglesia católica.

«No sabría decir —escribe un testigo, Paleotti— lo que fue el júbilo espiritual de todos, su gratitud a Dios, sus himnos, cuando llegó la última sesión del concilio. He visto con mis propios ojos a prelados muy graves llorar de alegría, y a quienes aun la víspera se trataban como extranjeros, abrazarse ahora con efusión. Una sucesión de aclamaciones y de aplausos estremecedores, en honor del Papa, subrayó aquella última sesión.» Esto ocurría el 4 de diciembre de 1563. Cuatro legados, tres patriarcas, veinticinco arzobispos, ciento sesenta y nueve obispos, siete abades, siete generales de Ordenes religiosas, diez procuradores de obispos y los embajadores de todas las potencias católicas firmaron los decretos solemnemente. En su palacio, donde, enfermo, achacoso, con fuertes dolores de reumatismo y ataques de asma, se hacía informar cada día sobre la marcha del concilio, Pío IV podía estar orgulloso de haber sido el instrumento de aquella obra grandiosa y decisiva. Pero cuando sus dos íntimos, Carlos Borromeo y Felipe Neri —los dos futuros santos—, le felicitaban por el éxito, aquel hombre prudentísimo respondía sencillamente: «Todo ha sido la inspiración de Dios.»

El Concilio de Trento y la definición de dogmas

Por los frutos se juzga al árbol y para medir la trascendencia del Concilio de Trento basta considerar sus resultados. Tan inmensos son y de tal calidad que ningún otro concilio en la historia de la Iglesia ha tenido igual importancia. Las decisiones tomadas durante sus agitadas sesiones, en medio de tumultos y de dificultades de todas clases, han fijado hasta nuestros días la fe católica de tal manera que, desde entonces, nunca han sido discutidas. «Pido —dice

Bossuet—, que se me muestre a un solo autor católico, un solo obispo, sacerdote u hombre cualquiera que crea poder decir en la Iglesia católica: No admito la fe de Trento, se pueda dudar de la fe de Trento; este hombre no se encontrará jamás.» El eminente orador sagrado se refiere aquí a la obra doctrinal del concilio, pero existe otra obra, históricamente menos trascendental pero igualmente importante,[1] una obra moral y administrativa que se llevó a cabo en el concilio con el mismo vigor. Unos y otros, decretos dogmáticos en forma de «cánones» o breves fórmulas que fulminaban anatema a quienes negaran la doctrina expuesta, y decretos disciplinares, no seguidos de censuras, y destinados a cumplir la Reforma en la Iglesia, surgieron a lo largo del concilio, sin plan predeterminado, sin orden lógico, pero en una visión tan amplia de los problemas planteados a la Iglesia que el conjunto de esos textos constituye una masa enorme —catorce in-4.º en la edición oficial, comenzada en 1901 y aún inacabada—, una verdadera «Summa» de doctrina y de reglamentación.

La obra dogmática del Concilio de Trento es un monumento de sabiduría y precisión. Se formula en ella la fe de la Iglesia, sobre las bases de la «Sagrada Escritura y de la Tradición», con una claridad, una fuerza y una amplitud de la que nunca hasta entonces se había beneficiado. Se siente atravesar por esa obra un soplo poderoso y prolongado; y en todo instante se constata la solidez de los datos teológicos, fruto de un inmenso trabajo más que milenario. No se trata allí de un sistema salido del cerebro de un hombre, a la manera de las doctrinas de Lutero y Calvino: antes es verdaderamente la conciencia colectiva de la Iglesia que se expresa, no sólo en un tiempo, sino en todos los tiempos, en el pasado y en el futuro, lo mismo que en el presente. Ya no estaba el catolicismo desprovisto de teólogos, como en los primeros tiempos del luteranismo. Los Padres del concilio eran, en su inmensa mayoría, hombres de una competencia insigne, que conocían bien la Teología, la Patrística, el Derecho canónico y la Escritura.[1] Y, sobre todo, *sentían con la Iglesia* tan profundamente, que aun en los puntos en que no estuvieran demasiado bien documentados, decidían naturalmente en el sentido de la más segura tradición, y sus conclusiones bien matizadas siguen hoy en perfecta conformidad con las exigencias de la crítica histórica.[2] Los *vota scripta*, relaciones de los consultores, asombran por su erudición y sirven aún hoy para llenar muchos diccionarios y manuales de historia doctrinal. No era cosa vana el que en medio siglo se operara en la Iglesia aquella «renovación teológica de la que se ha dicho que fue una de las glorias del Renacimiento católico.[3]» La memoria de un *Cayetano* (1468-1534), el gran cardenal dominico, a quien el Papado había enviado contra Lutero, profundo teólogo de la Trinidad; la de Ambrosio Catarino (1487-1553), dogmático de la Gracia, de Francisco de Vitoria, renovador del Tomismo, y la de tantos controversistas que, desde Juan Eck a Juan Fisher, desde Clichtove a Tapper, tanto habían trabajado en refutar las tesis heréticas; la memoria grandiosa de San Ignacio de Loyola, representado en el concilio por tantos hijos suyos, estuvieron presentes en la Asamblea en el momento en que ésta precisaba los dogmas de la Iglesia. Y en el seno de la reunión, Melchor Cano y Domingo Soto, dominicos combativos, discípulos de Vitoria, a los que la moderna teología debe sus bases en gran parte, representaban un papel de primera importancia. Fue el múltiple esfuerzo de todos aquellos pensadores lo que consiguió, en fin de cuentas, construir el impresionante conjunto de los «cánones».

Es aquí donde hay que reconocer honradamente la acción histórica —o dialéctica— del protestantismo en la formulación de estos grandes principios. El oficio que San Pablo reconocía

1. En el terreno dogmático, las decisiones del concilio obligan a todo católico: rechazarlas es herejía. Por el contrario, en el plano disciplinar, quien las discute o rechaza, será temerario o rebelde y aun cismático, pero no queda excluido de la Iglesia.

1. Algo menos, la historia de los dogmas (lo mismo que los reformados).
2. A. Michelet.
3. R. P. Cayré, *Manual de Patrología*.

ya a los herejes en el célebre pasaje de su Epístola a los Corintios: «Son necesarios para que se pongan de manifiesto los que son de temple» (I Cor. XI, 19) lo cumplieron a la perfección Calvino y Lutero. Mientras, en el terreno propiamente espiritual, la renovación católica de Ignacio de Loyola, Cayetano de Thiene, Zaccaría o Giberti, nada debió a la voluntad de combatir al protestantismo, en el campo doctrinal, los golpes de los herejes llevaron a la Iglesia a una mejor distinción de las partes de su edificio amenazadas, en las que había que reforzar la defensa. No hay ninguna de las grandes tesis protestantes que no haya sido tenida en cuenta en los cánones del concilio, para oponerles la verdad católica: especialmente las tres fundamentales referentes a la Revelación y las bases de la doctrina, al papel de la fe, las obras y la gracia y a los sacramentos, sobre todo a la Eucaristía.

Los protestantes sostienen que todo cristiano debe hallar la Revelación en un contacto directo con Dios, mediante el Libro inspirado, expresión de su Palabra: leer la *Biblia* y meditarla basta para establecer sólidamente sobre sus fundamentos el verdadero Cristianismo; la enseñanza de la Iglesia nada aporta al conocimiento de la verdad. A esto el concilio responde: «La misión de la Iglesia docente es velar por la perfecta integridad de las dos fuentes de nuestra fe: la Escritura Sagrada y la Tradición.» [1] Ambas fuentes son igualmente necesarias para la vida de la Iglesia. La primera queda indicada con toda precisión: la *Biblia;* el concilio fija el *Canon*[2] y proclama que todos los libros que lo integran han sido escritos «bajo el dictado del Espíritu Santo». El texto aprobado y corriente es, en latín, el de la *Vulgata*, obra ilustre de San Jerónimo, cuya definitiva edición, emprendida entonces, saldrá a la luz en 1592. Pero nadie está autorizado a interpretar a su modo el libro santo; nadie debe «en materia de fe y costumbres atribuir a la Escritura otro sentido que el que le ha dado y le da la Iglesia». También la Tradición está expresamente colocada «bajo la inspiración del Espíritu Santo». Pero ¿qué es la Tradición? La Asamblea no define dogmáticamente esta palabra, pero nos muestra su contenido por la referencia a los santos Padres y Doctores, a los decretos de los concilios reconocidos, a las decisiones pontificias, a las intenciones y al consentimiento de la Iglesia universal. Opónese, pues, al individualismo protestante una concepción comunitaria; a la anarquía, el principio de autoridad. Es la Iglesia quien permite a sus hijos sacar de la Escritura cuantos frutos pueden esperar: lo que hay que creer y lo que no debe creerse: todo cae bajo su enseñanza. El Catecismo del Concilio de Trento, que será publicado en 1566, ofrecerá una completa exposición de toda esa enseñanza.

Tanto como en lo referente a las fuentes de revelación, los protestantes se separaban de la enseñanza tradicional en lo que toca al papel de la fe en el destino sobrenatural del hombre. Tal es la doctrina luterana de la justificación por la fe que ha llevado tantos adeptos al reformador de Wittemberg: es la terrible tesis de la predestinación, que, bajo las bóvedas de la catedral de San Pedro, enseñaba Calvino por entonces a los ginebrinos. Contra estas teorías toma posiciones el concilio, dándose perfecta cuenta de que su éxito está arraigado en las profundas aspiraciones de los hombres de la época, en una búsqueda ansiosa de las verdaderas leyes del Cristianismo y en una ávida demanda de salvación. Cosa admirable: sin caer en las tentaciones del humanismo pagano, la Asamblea de la Iglesia católica permanece infinitamente más cercana al verdadero humanismo que sus propios adversarios. No desprecia al hombre, no lo patea como hacen los vehementes profetas de la herejía; los decretos del concilio dan testimonio del optimismo que un San Agustín, un San Bernardo y un Santo Tomás han sabido integrar en el catolicismo. Lutero y Calvino no confían absolutamente en el hombre; el Concilio de Trento sí, porque el hombre lleva una inefable imagen

1. Exactamente, «las tradiciones» en todos los textos del concilio. Se ha impuesto la costumbre de leer y decir «la Tradición», fórmula tal vez un poco más breve que la anterior.

2. El «canon» de las Biblias católicas. No hace distinción entre lo que llamamos libros *protocanónicos y deuterocanónicos.* (Cfr. *«Jesús en su tiempo»*, y *La Historia Santa.)*

que por muy desfigurada que esté no puede anular. Esto no quiere decir que el hombre esté indemne del pecado; el pecado original está allí minuciosamente definido en cinco cánones. Pero, aun entenebrecida por el pecado, la naturaleza humana no está irremediablemente perdida. La razón y la voluntad quedan heridas, según la célebre frase de San Agustín: *vulneratus in naturalibus spoliatur in supernaturalibus*, esto es, sin el don de la inmortalidad y otros dones preternaturales y privado de la gracia; pero conservando lo que integra esencialmente la naturaleza humana. Lo que pide Dios al hombre es que coopere a la obra de su salvación, con toda la fuerza de que es capaz, en la certeza de que su esfuerzo es vano sin la gracia, pero también con la convicción de que no le será negada esa gracia si permanece fiel. Las obras son necesarias; la fe sola no basta; un cristiano culpable de pecado mortal se halla privado de la gracia y condenado aunque crea.

Los decretos de la sexta sesión —dieciséis capítulos y treinta y tres cánones— insisten con admirable minuciosidad en este doble papel de la fe y de las obras; estos decretos se deben en gran parte al santo cardenal Cervini, futuro Papa Marcelo II. La justificación no se obtiene por sola la fe y menos aún por una convicción de estar justificado, como proponía Lutero; la justificación exige conjuntamente el esfuerzo del hombre y la acción de la misericordia divina. El sacrificio de Cristo, los méritos infinitos de Dios hecho hombre, nos arrancan a cada uno de nosotros a la fatalidad del pecado y al intolerable peso de su miseria, tocan la conciencia en su fondo más íntimo, en el seno de su libertad, para conducirla hacia la luz. El *libre albedrío* del hombre tiene como contrapartida la *infinita bondad de Dios*. Indudablemente, debemos procurar la salvación «con temor y temblor», cada día: y el concilio insiste repetidamente en esta idea. Pero no es verdad que Dios, como un fantástico tirano, llame a unos al cielo y a otros los precipite en la condenación, en virtud de una predestinación incomprensible. El dogma central del catolicismo no es la caída, el pecado, el terror del merecido castigo, sino la Redención, la caridad de Cristo y su Amor por la humanidad.

El irreemplazable beneficio de Cristo no se nos ha dado en un tiempo y unas circunstancias fijas: actúa y está presente de modo perpetuo en los sacramentos, en donde la acción inefable de la gracia sale al encuentro de la fe, el impulso y el esfuerzo del fiel, para conducirlo hacia la salvación. También en este punto el concilio se enfrenta categóricamente con las tesis protestantes. Impone, bajo pena de anatema, la fe en los siete sacramentos tradicionales, manteniendo su origen divino y sus bases en la *Sagrada Escritura;* define su esencia y su eficacia y acción. Los Sacramentos, por lo tanto, no se reducen, como sostenía Lutero, a un simple aliento de la fe de los fieles; ni son, como afirmaba Zwinglio, meros «signos de cristiandad»; sino que confieren realmente la gracia que significan y la confieren a quienes los reciben, a condición de que no pongan obstáculos con sus malas disposiciones. El Bautismo es indispensable para la salvación, pero es falso que el bautizado no pueda perder la salvación sino perdiendo la Fe, como si por sí mismo dispensara al hombre de todo esfuerzo. La Confirmación, rechazada por los herejes como *injuriosa para el Espíritu Santo,* queda afirmada como el alistamiento libre y total del hombre en la obra de salvación en que debe participar. La Penitencia y la Extrema-Unción, sacramentos ya condenados, ya desvirtuados por los protestantes, puesto que la esencia del perdón, según ellos, está en la Fe y los méritos de Cristo, quedan proclamados por el concilio como sagrados, santos y necesarios; al absolver los pecados confesados por el peniente, el sacerdote cumple un *acto judicial* sobrenatural, en nombre de Cristo que le ha delegado sus poderes; y la contrición que expresa el fiel entra en ese gran plan de trabajo sobre sí mismo, indispensable para la salvación. El Orden, desechado también por la herejía, queda afirmado aquí con fuerza solemne; proclámase su origen escriturístico; el poder de consagrar y ofrecer el Cuerpo de Cristo no puede pertenecer más que a hombres consagrados. Contra las tesis de los partidarios del divorcio, los teóricos del *matrimonio-contrato*, el

concilio expone claramente el «Matrimonio-Sacramento», instituido por el mismo Cristo, e indisoluble, según su divina voluntad. Con mayor energía aún, en las sesiones XIII, XXI y XXII se define el Sacramento de la Eucaristía con una precisión y una fuerza nunca alcanzadas por texto alguno de la Iglesia: ocho capítulos y once cánones, frente a las múltiples y contradictorias interpretaciones de los protestantes, afirman la *Presencia Real* de Cristo en la Hostia. su presencia *Substancial* (y no virtual, como sostenía Calvino), su presencia entera bajo cada especie, y, después de la separación, en cada parte de ambas especies; enseñan la *Transubstanciación* (contra la teoría luterana de la «impanación»). Prácticamente, la comunión bajo dos especies permanece reservada a los sacerdotes, por razones tradicionales. Insiste el concilio en las condiciones morales y espirituales con las que el fiel debe recibir el Sacramento, confesándose antes para encontrarse en estado de gracia. Sacramento ofrecido a los hombres, para su salvación, la Eucaristía no es solamente esto, sino también, y antes que nada, un sacrificio ofrecido a Dios —lo que los protestantes, unánimes en este punto, se niegan a admitir—, un sacrificio que al reproducir el del Calvario aplica eternamente la obra de la Redención. El marco sobrenatural en que se ofrece este sacrificio es la *Misa*, cuyo puesto central en nuestra salvación proclama el Concilio de Trento.

De esta manera en todos los puntos esenciales en que se enfrenta la Tradición Católica y las Doctrinas Heréticas, el concilio fija resueltamente la Fe. Obra capital que devuelve a la Iglesia la estabilidad de sus bases, sustrae a toda discusión los datos de la Revelación y establece para siempre las normas de las que nadie sin peligro de caer en el error, podrá separarse en adelante. Debemos añadir aún que tan grande esfuerzo doctrinal no se refiere solamente a estos problemas urgentes. En la práctica no existe cuestión alguna, grave o mínima, de las entonces discutidas, que no haya sido abordada por la Asamblea, y a la que no se le haya dado una solución. Así, por ejemplo, se trata del culto de los santos declarado legítimo dentro de límites sabiamente fijados, para evitar abusos. Se trata también del culto de las reliquias e imágenes, que el concilio conserva, según una inmemorial tradición, aun cuando condenando abusos y desviaciones. De la misma manera se preocupa el concilio de las indulgencias, fundadas en el poder dado por Cristo a su Iglesia «de atar y desatar», y que no deben ser objeto de abuso alguno, y quedan reconocidas como perfectamente legítimas. Sobre diversos puntos doctrinales, sin llegar a una formulación dogmática, el concilio reconoce una tradición anticipándose a decisiones que más tarde tomará la Iglesia: así, en un decreto de Trento, se encuentra la primera afirmación oficial de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, formalmente indicada, al no recaer en Ella el pecado original.

Acerca del pecado original se estudió la esencia, las consecuencias y propagación del mismo, su extinción en el hombre y la naturaleza de la concupiscencia. En los días 24 y 25 de mayo de 1546, la congregación de los teólogos discutió el articulado. Fácilmente convinieron Padres y teólogos en que Adán con su pecado perdió la justicia y santidad, no sólo para sí, sino también para la Naturaleza humana que con esto quedó arruinada o caída de aquel estado sobrenatural. En el proyecto de decreto se había puesto que Adán fue creado en estado de justicia y santidad. Mas la observación del cardenal Pacheco y otros de que no todos los teólogos estaban en esto de acuerdo, se cambió la palabra *creatus* del proyecto por la de *constitutus*, la cual quedó en el decreto. Más discusiones mediaron en el concilio al ser estudiados el ser y la parte que en él tiene la concupiscencia, y se hubieran alargado extraordinariamente a no haberlas cortado los legados, con la advertencia de que el concilio sólo trataba de dar declaraciones en lo concerniente a la Fe. De ahí que se contentara el concilio con definir el hecho de la existencia y propagación del pecado original a todos los descendientes de Adán, no sólo en los efectos o penas del mismo, como son la muerte y calamidades del cuerpo, sino también del mismo pecado *quod mors est animae*. Es más, este pecado de Adán en el Paraíso se propaga a todo el género humano, no por sola imitación,

sino por transfusión, de suerte que *omnibus inest unicuique proprium.*[1]

Una cuestión muy debatida ya desde los principios de la tercera convocatoria del concilio fue la de si los obispos tienen o no su jurisdicción en la Iglesia de derecho divino. Cuestión en la cual no pudieron venir a un acuerdo; realizándose lo que el Padre Diego Laínez había expuesto el 9 de diciembre de 1562, que «puesto que había en la doctrina debatida una parte cierta y otra discutible, ¿por qué no definir solamente la cierta, o sea, que la potestad de orden es de derecho divino, y guardar silencio sobre la parte dudosa, que era si la potestad de jurisdicción venía o no de Dios inmediatamente?[2]

El Concilio de Trento y la Reforma disciplinar

Al fijar así en un sistema completo todos los dogmas, el Concilio de Trento estableció la fe católica como un bloque indestructible, frente al que resultará impotente el error herético. Pero aquella obra indispensable resultaría frágil, si la sociedad cristiana encargada de ese depósito sagrado pudiera ser atacada en otros puntos o si continuara presentando a sus adversarios tantos otros lugares vulnerables. La reforma disciplinar se imponía como un corolario al espíritu doctrinal. Por otra parte, bien pronto ambos factores se unirían: a una teología de la Iglesia, concebida no sólo como la asamblea espiritual de los elegidos, sino también como una sociedad humana, en legítima posesión de sus leyes, su organización, y su jerarquía, se refieren los decretos conciliares que tienden a precisar esas leyes, esa organización, y a mejor establecer aquella jerarquía. ¿No se habían apoyado también Lutero, Bucero y Calvino, sobre su propia teología de la Iglesia para dirigir sus ataques contra Roma y sus sacerdotes?

Lo esencial —después de tantos años y de tantos infructuosos ensayos— era poner fin a las deplorables costumbres que deshonraban a la Iglesia y autorizaban todas las críticas. Surgió un impresionante conjunto de decretos que, uniéndose y completándose unos a otros fijaron las normas para toda la jerarquía, desde el supremo Pontífice hasta el último de los fieles. *In capite et in membris:* ya se había repetido hasta la saciedad; la Reforma necesaria debía realizarse, tanto en la cabeza como en los miembros.

Sin embargo, de la cabeza no se habla demasiado: es éste uno de los raros puntos en que el concilio no siente necesidad de precisar ni de detallar. No hay un decreto sobre el Papa, como los hay sobre la residencia de los obispos y el poder de los príncipes. Pero se recuerda formalmente la autoridad del Soberano Pontífice, cuando se dice en la sesión XXV que «nada nuevo puede decidirse en la Iglesia sin que él haya sido consultado»: el concilio no recoge la teoría de la infalibilidad propuesta por los teólogos jesuitas. En cambio el Papa es proclamado «Pastor Universal con plenos poderes para regir la Iglesia Universal», esto se repite en numerosas ocasiones, según términos que evocan el *De Consideratione*, de San Bernardo. «El Papa está obligado por los sagrados deberes de su cargo a velar sobre la Iglesia Universal», extirpar los abusos, vigilar a los pastores negligentes, «porque Jesucristo le pedirá cuenta de la sangre de las ovejas derramada por el mal gobierno de los pastores». En una patética súplica el concilio le ruega, «que no se rodee más que de cardenales elegidos» dignos de su alta misión. Esto se explica sin duda por la discreción observada con respecto al Papado, cuyas negligencias pasadas se negaron prudentemente a criticar los Padres del concilio: Que el Papa haga buenos cardenales, escogidos en todas las partes de la Cristiandad, y así, en adelante, no habrá sobre el Trono de San Pedro más que buenos Papas. Lo verdadera reforma se efectúa desde la base.

Los cardenales son tratados con menos consideración. Es bastante agradable —y especialmente demostrativo de la libertad que entonces reinaba en la Iglesia católica— contemplar, en las sesiones del concilio, cómo obispos o simples

1. *Societas Goerresiana, conc. Trid.*, t. V. pp. 238-256.
2. *Conc. de Trento*, Madrid, 1945, p. 146.

teólogos se permitían, frente al Sacro Colegio, críticas de fuerza extrema: así aquel arzobispo portugués de Braga, Bartolomé, que sin eufemismos —verdad es que tenía la fama de santo— arrojaba a los purpurados esta frase cruel: «A mi entender Vuestras Ilustrísimas Señorías tienen gran necesidad de una ilustrísima reforma». El concilio era del mismo parecer: requirió a los Príncipes de la Iglesia a que llevaran una vida ejemplar, frugal, ajena a las vanidades: «encargados de ayudar al Soberano Pontífice en la administración de la santa Iglesia Universal, conviene que posean tan brillantes virtudes y que lleven una vida tan regulada que todo el mundo pueda seguir su ejemplo». Quedaba condenado para siempre el tipo de los cardenales disolutos, de los *condottieri* de birrete rojo.

El concilio concede una extensa y minuciosa solicitud a los obispos. No son menos de doce las sesiones en que se trata de ellos y de sus deberes. ¿No son acaso la clave maestra de todo el conjunto? *Ecclesia in episcopo!* El más esencial de los deberes que se les recuerdan es el de la residencia: el concilio vuelve sobre este punto en diversas ocasiones; se renuevan antiguas penas y se promulgan otras para aquellos que abandonan las almas a ellos confiadas: un obispo no deberá estar nunca fuera de su diócesis más de tres meses, y jamás durante la Cuaresma y el Adviento. Obligar a los obispos a la residencia es al mismo tiempo imposibilitarles el cúmulo de beneficios prohibido por otro decreto: no se puede residir al mismo tiempo en Maguncia, Spira, Tréveris y otros lugares. Residiendo en su diócesis el obispo estará mejor dispuesto a cumplir las tareas de su función. ¿Cuáles son éstas? Enuméralas el concilio tal vez con más detalles que método, pero el conjunto de esas admoniciones, define un tipo de obispo admirable, cuidadoso de las necesidades de sus fieles y de su clero, atento a no conferir las sagradas órdenes más que a sujetos dignos, diligentes en visitar cada año, al menos una vez, todas sus iglesias, y en obligarse a predicar cada domingo y día de fiesta, un tipo de obispo separado de la política, de los intereses financieros y de los lazos de familia —tipo casi demasiado perfecto para imponerse inmediatamente, y que de hecho no logrará suplantar en seguida a los otros, menos respetables; pero cuyo poder de enseñanza y de ejemplo será considerable y se hará sentir hasta nuestros días.

Igualmente dedica el concilio una gran atención a los sacerdotes: en lo que concierne a éstos la asamblea toma una de sus más fecundas iniciativas. El ideal proclamado es el mismo que el de los obispos: «quienes lleven los vasos del Señor deben ser puros a fin de servir de ejemplo; quienes vayan a ser iniciados en el sagrado ministerio deben formarse en la práctica de todas las virtudes». Esta idea surge a lo largo del concilio repetida sin cesar. El tipo de cura digno y venerable que vive en su casa parroquial, modesto, caritativo para con los míseros, entregado a su pueblo, ha quedado tal como lo conocemos, dibujado en los decretos del concilio. No podrá casarse: la asamblea rechaza absolutamente la idea protestante en este punto, a pesar de ciertas peticiones imperiales. El sacerdote deberá, como el obispo, residir y predicar, explicar al pueblo la Escritura Sagrada, los Sacramentos, la Liturgia. ¿Será capaz de todo ello? Sí, porque el concilio, que ha tenido en cuenta las lecciones de los grandes pedagogos de la época, de los jesuitas, y aun de Calvino, propone la creación de «planteles» donde se preparen los jóvenes clérigos: tales son los *Seminarios*. En estos colegios especiales recibirán los futuros sacerdotes, simultáneamente, una sólida instrucción intelectual, especialmente en artes liberales, una educación religiosa basada «en la Sagrada Escritura, en los Tratados de los Padres, en la vida de los Santos y en lo necesario para administrar bien los Sacramentos, y sobre todo el de la Penitencia», y una formación moral que les prepare para su gran misión. Pobres y ricos cabrán en estos colegios; y el concilio sugiere que se dé preferencia a los pobres. Se invita a todos los obispos a tener un seminario en su diócesis. Admirable iniciativa, decisiva para el porvenir de la Iglesia Católica.

Tampoco olvida el concilio a los religiosos y monjes que tienen también necesidad de reforma. En tiempos de Paulo III la *Comisión de Reforma* había propuesto un remedio radical: la

supresión de todas las Ordenes existentes. Los Padres de Trento no se unieron a esta medida expeditiva: muchos de ellos, definidores o consejeros, eran religiosos. Pero establecieron un arsenal de reglamentos a los que deberían someterse los clérigos regulares: edad y condiciones de admisión, organización material de los conventos, elección de los superiores, nada escapa a este Código que los obispos tienen obligación de aplicar sin debilidades. Intenta también el concilio poner fin al escándalo de la encomienda, prohibiendo la entrega de abadías a personas no religiosas.

He aquí regulado el conjunto de la jerarquía: la Iglesia docente y el clero no tendrán ya excusas en sus equivocaciones. Y por si fuera poco, estos decretos propiamente moralizadores van acompañados de otros con la misma intención: devolver a la religión toda su dignidad, reanimar en el culto la más profunda fe del Cristianismo, salvaguardar en la Iglesia los principios de unidad y de autoridad. Así se mantiene contra los herejes el uso del latín, lengua litúrgica tradicional; el concilio se muestra unánime en rechazar el empleo de la lengua vulgar;[1] se mantiene también la costumbre de pronunciar en voz baja las palabras más sagradas de la Misa, las de la Consagración, una parte del Canon; pero no se rechaza el empleo de la lengua vulgar en algunos casos concretos donde se favorece la inteligencia de los fieles, como por ejemplo en la lectura privada de la *Biblia;* otras reglas igualmente estrictas fijan las condiciones de duración, de respeto y de solemnidad en que debe celebrarse la Misa.

Pero la Iglesia no abarca solamente a los clérigos; la masa de los fieles tiene todavía una mayor importancia puesto que en fin de cuentas todas estas medidas se promulgan para ellos y para su salvación. El concilio no los olvida y en una sesión, la XVIII, les impone la obligación de asistir a Misa los domingos y días de fiesta. Otros decretos prohíben los duelos y fijan las reglas de los matrimonios. Se extraña uno un poco de que en medio de tantas sesiones no se haya cansagrado una a definir el retrato del verdadero cristiano, del fiel, según el espíritu de la Reforma, de la misma manera que se nos han dejado los de obispos y sacerdotes. Esto puede ser porque el Catecismo, en cuya redacción, ya decidida, trabaja ardientemente una comisión, establecerá las normas indispensables para los laicos.

Queda un problema muy grave, en cierto sentido el más grave de todos, para concluir la obra de la Reforma: Hay que prohibir a los príncipes que se inmiscuyan en los asuntos de la Iglesia; porque, ¿no son ellos en gran parte responsables de tantos abusos? Pero al llegar aquí el concilio vacila; solamente en la sesión XXV se enfoca de frente la cuestión. ¿Se da cuenta de que sus consejos no serán escuchados y que sus órdenes resultarán ineficaces? A pesar de la evolución que se nota en las últimas sesiones hacia una mayor libertad frente a los poderes públicos, algunos miembros de la asamblea permanecen aún demasiado atados a sus soberanos. ¡Qué alboroto cuando, según la costumbre, se comunica a los embajadores acreditados ante el concilio, el proyecto de «reforma de los príncipes»! Los franceses y españoles, por una vez de acuerdo, vibran con la misma indignación. Sin desanimarse, los Padres presentan un nuevo proyecto: pero, con asombro general el arzobispo de Praga, en nombre del Emperador pide que se renuncie a la proyectada reforma. Después de laboriosas negociaciones se acaba por promulgar los decretos que, bajo severas penas, prohíben a los príncipes intervenir en asuntos eclesiásticos, les obligan a hacer públicos en sus Estados los cánones conciliares, y les conminan a respetar los bienes y derechos de la Iglesia.

Tales dificultades vienen a demostrar que queda un problema planteado al concilio —y de un modo general a toda la Iglesia católica—: el de la aplicación. En tiempos pasados habían sido abundantes los decretos, cánones y censuras: el último concilio, unos cincuenta años antes, habría pavimentado Letrán de buenas intenciones. ¿Pero qué ha quedado de todo ello? «Las leyes desarmadas caen en el desprecio»,

1. Ver una precisión de esta materia hecha por A. Michel, en *El Amigo del Clero* del 15 de enero de 1953.

dirá más tarde el cardenal de Retz. ¿Tiene armas la Iglesia para hacer cumplir las sabias leyes que acaba de promulgar? Los Padres se dan perfecta cuenta de la dificultad y por esto, al someter el conjunto de las decisiones de la asamblea al Papa Pío IV, que las ratifica por la Bula *Benedictus Dei* del 26 de enero de 1564, piden la creación de una «Congregación del Concilio» destinada a hacer cumplir los decretos, y en caso necesario a interpretarlos para su aplicación.[1] ¿Es suficiente? Queda claro que las enérgicas medidas de reforma hieren muchos intereses, y no solamente los de los soberanos laicos. Será preciso, pues, que el concilio, nacido de aquel gran movimiento de renovación efectuado en el alma cristiana extienda aún su obra, y que su espíritu y su soplo generoso pasen sobre toda la Cristiandad: ésta será esencialmente la obra de los santos. Pero precisará también que se levante una autoridad lo suficientemente alta y fuerte para hablar a los interesados en la lengua que conviene. Esos decretos cuya recepción se ha pedido a los príncipes pueden aceptarlos Italia, el Imperio, Portugal y Polonia; pero ¿quién persuadirá a la reticente España, a los quisquillosos Países Bajos, a la Francia galicana, que los hagan poner en práctica? La labor del concilio ha terminado; comienza ahora la de los Papas. Y la Providencia, que ha permitido a la Iglesia este admirable despertar, quiere que los Pontífices que van a relevar a la asamblea en sus esfuerzos comprendan su deber y estén preparados para cumplirlo.

San Pío V traslada a los hechos el espíritu del Concilio

El Papa, sobre quien cae la formidable tarea de demostrar al mundo que las decisiones del Concilio de Trento no serían *flatus vocis* —palabras inanes—, resultó ser al mismo tiempo un hombre de gran estilo y un santo. En el primer consistorio que siguió a su elección pronunció un discurso, cuya intención podía resumirse en estas dos frases: «No paralizaremos el progreso de la herejía, sino moviendo el Corazón de Dios. Corresponde a nosotros, luz del mundo y sal de la tierra, llevar la claridad a los espíritus y animar los corazones con el ejemplo de nuestra santidad y de nuestras virtudes.» El mismo Papa puso en práctica semejante programa, de la manera más brillante. Pronto supo Roma que el nuevo Pontífice vivía en una celda monacal, no bebía más que agua, se pasaba largas horas en la meditación de la Pasión de Cristo y en la oración, prosternado y llorando delante del Santísimo Sacramento, desgranando los misterios de su Rosario. Comprobóse también rápidamente que ya no había en las calles de la ciudad los acostumbrados cortejos cardenalicios de insolente fausto, ni de obispos que paseaban en sus coches acompañados de hermosas damas; ya no se oyó hablar más de fiestas escandalosas, sino que, por el contrario, las obras de caridad recibían generosas dotaciones y los trabajos de utilidad pública eran impulsados por una fuerza nueva. La admiración llegó al colmo cuando las gentes vieron al Vicario de Cristo, llevando la Custodia, caminar a pie en la visita a las basílicas: semejante cosa no se había visto hacía siglos. El pueblo, entusiasmado, quiso levantar una estatua a un Papa de tan evidente grandeza: pero el Pontífice lo rechazó.

Era un hombre delgado, de rasgos pronunciados, amplia frente y pómulos salientes de campesino ligur. Sus ojos, profundos y vivos, parecían fijarse obstinadamente en un objeto definido. Bajo su vigoroso bigote, prolongado por una luenga barba blanca, la boca, sin sonreír, delataba una voluntad bravía y una resolución inflexible. En la admirable medalla que en 1570 fue acuñada con su efigie hace pensar vagamente en Calvino. «No es propenso a reír», escribía el embajador de Venecia; y era, desde luego, lo menos que podía decirse. ¿Puede reírse uno de la Inquisición? Habíase identificado con la tremenda institución, y durante años aquel Miguel Ghislieri, admitido a los catorce años en los dominicos, se había distinguido por

1. De otra manera, quien en adelante reciba un beneficio eclesiástico deberá firmar una declaración formal de sumisión a los decretos del concilio.

sus austeras costumbres y por su piedad tan insigne que el cardenal Caraffa lo había recibido en su amistad, había hecho de él su adjunto y más tarde su sucesor al frente del Santo Oficio, cuando el cardenal se convirtió en Paulo IV. Bajo Pío IV, el Gran Inquisidor se había atrevido a protestar muy alto contra toda clase de errores, aun los pontificios, indignándose, por ejemplo, con la elevación a la púrpura de un pequeño Médicis de trece años y de un Este de veintidós: y tan grande era su prestigio que nadie pudo obtener su desgracia definitiva. En el laborioso conclave que siguió a la muerte de Pío IV se vacilaba entre el inquietante Morone, el dulce y sabio Sirlet y el anodino Montelpulciano; los sagrados electores concluyeron —no sin algún temor— poniéndose de acuerdo en el nombre del Prefecto del Santo Oficio; y el cardenal Carlos Borromeo, aun siendo sobrino de Pío IV, ayudó a la triunfal elección de aquel hombre sin gracia, porque en él había reconocino la señal del Espíritu inefable. A los que temían ver en la Silla de Pedro al heredero del terrible Caraffa, a la Inquisición en persona, el elegido hizo decir: «Procederé de tal suerte que Roma llorará más mi muerte que mi advenimiento.» Y cumplirá su palabra. Y cuando se le preguntó el nombre con que deseaba reinar, para hacer notar claramente que lo haría sin rencores y con el solo deseo de servir a la Iglesia, no escogió el de su maestro y modelo, Paulo IV, sino el de su inmediato predecesor, cuya obra iba ahora a cargar sobre sus hombros: sería, pues, *Pío V* (1566-1572).

Con un hombre así, la causa de la Reforma se encontraba en buenas manos. Apenas elegido, se impuso el deber de poner por obra los decretos disciplinares de Trento: los obispos a sus diócesis; se advirtió a los recalcitrantes que, si permanecían en Roma, corrían el riesgo de parar en el Castillo de Sant'Angelo. Los canónigos de San Pedro, al orden: sus antiguos privilegios nada significaban ya. Silencio a los párrocos de la ciudad: dejaban a sus ovejas reír y divertirse con excesiva facilidad en sus iglesias, y esto no iba a tolerarse más; arrestó a seis de ellos. Confiada al rígido sacerdote veronés Ormanetto, antiguo vicario general de San Carlos Borromeo, la Curia fue sometida a reorganización, de acuerdo con principios estrictos: se intentó acabar con todo: simonía, tráfico de influencias, nepotismo —lo que tal vez era abarcar demasiado para conseguir algo eficaz y duradero—. Los malos espíritus murmuraban que el Papa daba un pésimo ejemplo al nombrar cardenal Secretario de Estado a su sobrino Miguel Bonelli, pero este joven dominico de veinticinco años mostró una conducta ejemplar, además de que su terrible tío no estaba dispuesto a dejarle pasar nada. Todos los cardenales nombrados por Pío V fueron notables por sus virtudes insignes: el Abad general de los cistercienses Souchier, el perfecto teatino Burali. Multiplicó admoniciones y reproches —sin mencionar las frecuentes amenazas— para los demás *porporati* y obispos, en un tono que con frecuencia no debió gustarles. Un viento de austeridad sopló sobre toda la Iglesia, y ante todo sobre Roma; la policía pontificia llevó a cabo frecuentes redadas, de las que fueron víctimas las mujercillas de mal vivir; las carreras de caballos, a la manera del Palio de Siena, fueron desterradas de la plaza de San Pedro y trasladadas a un barrio apartado, de manera que cayeron en desuso; el intransigente Pontífice hubiera deseado suprimir el Carnaval romano, y ya que no podía llegar a tanto —hubiera provocado una verdadera revolución—, instituyó las Oraciones de las Cuarenta Horas, para paliar los desórdenes de aquellas jornadas, y él mismo se retiró a Santa Sabina para hacer allí penitencia. Uno de sus gestos más espectaculares y discutidos fue el de apartar de los palacios pontificios cuantas desnudeces paganas pudo, gesto del que se aprovechó la ciudad de Roma para crear su museo Capitolino.

Pío V condujo, paralelamente a esta actuación coercitiva y punitiva, otra de carácter más construtivo. Obedeciendo a los decretos de Trento, asumió el deber de publicar los libros que el concilio había considerado indispensables. No bastaba con desechar las malas obras, designadas por el Indice reformado después de una diligente investigación de la Congregación del mismo nombre. Era preciso, además, proporcionar a los fieles el buen alimento de que hambrea-

ban sus almas. Con tal propósito salieron a luz sucesivamente las cuatro publicaciones que iban a ser fundamentales: el *Catecismo*, el *Breviario*, el *Misal* y la *Summa*, de Santo Tomás de Aquino.

La obra del *Catecismo* había sido emprendida en las últimas semanas del concilio por una comisión que presidía el cardenal Seripando. Disuelta la asamblea, el cardenal Borromeo prosiguió en la labor, ayudado por tres teólogos dominicos. No apareció hasta *septiembre de 1566*, después de cinco años de incansables esfuerzos: pero ¡qué obra era la que salía entonces! Todo lo que un católico debía y podía creer sobre el Credo, los Sacramentos, sobre la moral cristiana y sobre la vida espiritual, todo estaba allí explicado en términos precisos. Traducido en seguida a todas las lenguas y extendido por todo el mundo, aquel libro-resumen iba a ser la Carta, el código de los católicos, en absoluta vigencia y uso hasta nuestros días.

El *Breviario*, el libro donde los clérigos —y los seglares piadosos— pueden seguir las «horas canónicas», existía ya desde tiempo atrás: el más usado era el llamado «de los Menores», que databa de 1277. Había ido creciendo con los años y ahora resultaba bastante abultado. En los días de León X se concibió la absurda idea de introducir en él himnos mitológicos y otras bonitas cosas, tan estimadas por los humanistas[1] como apartadas de la verdadera tradición cristiana. Clemente VII hubo de crear una comisión para corregir los abusos, y el cardenal español Quiñones compuso otro *Breviario*, llamado *de Santa Cruz*, que no satisfizo del todo. Pío IV, en 1564, instituyó una comisión para la reforma del *Breviario;* pero fue Pío V quien, tomando el asunto en sus manos con la acostumbrada energía, lo confió a una comisión cardenalicia y actuó con tal eficacia que en 1568 se publicaba el nuevo *Breviario*, más corto, mejor centrado en el Oficio principal y desembarazado de buen número de fiestas sobrantes. Raras fueron las Iglesias (la de Milán, la de Lyón y la de Toledo, por ejemplo) que se negaron a aceptarlo.[1]

1. Se calificaba a la Virgen de «diosa bienaventurada» y a la Trinidad de «Triple rostro del Olimpo».

La reforma del *Breviario* suponía la del *Misal:* llevóse a cabo ésta con el mismo sentido de esfuerzo hacia la unificación. Hasta entonces la Iglesia occidental celebraba la Misa de cuatro modos: según el rito romano, el milanés o ambrosiano, el galicano y el mozárabe. La misma comisión cardenalicia que acababa de reformar el *Breviario* dispuso un nuevo *Misal*, publicado en 1570, que suprimía todas las diferencias, demasiado sorprendentes para los fieles. Se fijaron algunos puntos nuevos: por ejemplo, el recitado del *Introito* y del *Confiteor* al comienzo de la Misa, el de la hermosa oración *Suscipe Sancta Trinitas* en el Ofertorio, y la lectura del *Evangelio de San Juan* al término de la Misa.[2] Aparte de ciertos pequeños detalles a los que permanecieron fieles algunas Iglesias —como la de Milán— o algunas Ordenes —como los dominicos—, el *Misal* de San Pío V fue adoptado por toda la catolicidad y, sin cambios importantes, ha permanecido hasta nuestros días.

Existe, en fin, una cuarta publicación, de la que ordinariamente se habla menos, y que, sin embargo, ejercería en el futuro de la Iglesia una influencia extraordinaria. Como dominico, Pío V había frecuentado desde su juventud la obra de Santo Tomás; y el pensamiento del Aquinate le debió parecer la base más sólida para reedificar la Iglesia «como una mole estable frente a las tempestades». En 1567 lo proclamó Doctor de la Iglesia, colocándole a la altura de un Ambrosio, un Agustín, Jerónimo o Gregorio Magno. Después ordenó a dos teólogos de la familia dominicana, Giustiniani y Manrique, que prepararan, de acuerdo con los manuscritos del Vaticano, una edición definitiva de la *Summa Teológica*, de cuyos gastos se encargó el mismo Pontífice; las Universidades recibieron orden de enseñar exclusivamente el

1. Cfr. el estudio de J.-V. *Las reformas del Breviario en el siglo XVI: el papel de España*, en «El Amigo del Clero», 20 mayo 1954, p. 305.

2. Cfr. esta historia de la Misa en *Missa est*, de Daniel-Rops. (Luis de Caralt, Editor.)

tomismo; los mismos jesuitas se incorporaron rápidamente a esta corriente.

Semejante actividad, disciplinar y moral, no bastaba, ni con mucho, a agotar a aquel hombre infatigable. Prosiguió la lucha en todos los terrenos, en pro de un retorno a la antigua fidelidad, a la unidad y disciplina. Los príncipes, sin excepción, fueron invitados, de un modo categórico, a volver al seno de la Iglesia, a promover en sus países la Reforma y a luchar con todos los medios contra la herejía. La Bula *In Coena Domini* se encargó de recordarles sus deberes. No todos se sometieron con igual obediencia a las órdenes del Pontífice; pero, sin torcer sus principios, desdeñando los habituales medios de la diplomacia, el enjuto anciano de Roma avanzaba por doquier, hablando con claridad, amenazando cuando era necesario, escoltado en su acción por los incorruptibles inquisidores. Desencadenóse una inmensa ofensiva de ortodoxia de la que apenas podemos calcular la grandeza de conjunto, pues son tantos los diversos aspectos que ofrece.

En Alemania, tierra propicia para la herejía, Maximiliano II parecía inclinado a peligrosas concesiones: retúvole una amenaza de excomunión, cuando se trató en las dietas de Augsburgo (1566) y Spira (1568) de situar en pie de igualdad a católicos y protestantes. En Inglaterra, donde Isabel echaba las bases definitivas de su Iglesia estatal, a pesar de los riesgos a que se exponían —y que de hecho corrieron— los católicos, llevados hasta el martirio,[1] Pío V habló con decisión, excomulgó a la reina hereje y desligó a sus súbditos del juramento de obediencia. En los Países Bajos, el duque de Alba, que luchaba contra los protestantes, recibió ánimos y bendiciones.[2] En Polonia, Segismundo II, sentado en un trono frágil, trataba de volver a su pueblo a la fe romana y el Papa le ayudó lo mejor posible. Pero cuando, en Suecia, la reina Catalina Jagellón, católica fiel, aceptó, a instancias de su esposo, la comunión bajo dos especies, recibió inmediatamente una tremenda bula de excomunión. Es evidente que en aquellos países en los que podía ejercerse directamente la influencia del terrible Pontífice la reacción fue todavía más severa. Los príncipes italianos, asustados o convencidos, colaboraron en el juego: en Florencia y Venecia bastaron algunas ejecuciones para alejar en seguida todo riesgo de protestantismo; en Mantua, el dominico Casanova, en una acción espectacular, se apoderó del ministro protestante Celaria y lo entregó a los jueces de la Inquisición, que lo hicieron quemar: y al embajador español, que protestó del hecho, lo hizo volver ásperamente, el Papa, a su sitio. En España, las medidas radicales propugnadas por Pío V hallaron una calurosa acogida; sin aceptar dócilmente la sumisión a cuanto decía Roma, *Felipe II* (1556-1589), príncipe austero, a la vez taciturno y ardiente, aplicó, aun sin que se le solicitara, la política de represión. Desde lo profundo de El Escorial, donde transcurrían sus jornadas en el trabajo y la oración, llegaban las órdenes draconianas para la persecución de la herejía, y la menor traza sospechosa. Los Inquisidores, nombrados por el Rey, pusieron manos a la obra. En cuanto a Francia puesta en las maquiavélicas manos de Catalina de Médicis, la reina resistió al principio pasivamente, tratando de encubrir a los obispos sospechosos fulminados por el Papa —y entre ellos al cardenal Chatillon—, pero cuando el Parlamento de París se resolvió a dirigir la lucha contra los herejes, Pío V le ayudó en tan piadosa obra con un buen contingente de tropas. ¿En qué terreno iba a renunciar al triunfo de la verdad católica aquel Pontífice siempre en acción? ¡Aun pensó en la conversión de la Rusia de Iván el Terrible!

Política de fidelidad, política de cristiandad: ambas se confundían para este Papa, todavía medieval en tantos aspectos. Como Vicario de Cristo y guardián del sagrado depósito, estaba en el derecho y el deber de recordar a todos los hombres las exigencias cristianas, de disponer de los príncipes en interés de la fe y de la Iglesia y de conducir en todas partes la necesaria lucha. El punto culminante de aquella inmensa actividad, donde verdaderamente parecía estar bajo la bendición del cielo, fue la magnífica victoria que, bajo su impulso, logró la

1. Cfr. más adelante.
2. Cfr. más adelante, c. III.

Cristiandad contra los infieles. Aprovechándose de la mediocridad del nuevo sultán Selim, indigno hijo de Solimán el Magnífico, Pío V, anacrónico y genial, restauró la idea de la Cruzada. Por todas partes fueron enviados nuncios apostólicos que obtuvieron algo más que vagas promesas. El mismo Papa proporcionaba dinero y barcos. Bajo el mando de un caudillo de veinticuatro años, hermanastro de Felipe II, don Juan de Austria, asistido de un marino experimentado, el catalán Luis de Requeséns, en 1571 partió al ataque contra los turcos una verdadera flota internacional, la flota de la Cristiandad. El 7 de octubre, en el *golfo de Lepanto*, animados por el canto de los salmos, los soldados de Cristo dieron la gran batalla. Terrible, llena de sorpresas y de ansiedad. Sobre la proa de la nave almirante, con un crucifijo en las manos, don Juan en persona dirigía la acción. Cuando la tarde cayó sobre la admirable bahía, el humo de las galeras turcas incendiadas extendió un acre olor de madera y cadáveres: toda la flotilla enemiga había sido incendiada o cautivada. A bordo de la *Marquesa*, un soldado herido con el brazo dislocado —Miguel de Cervantes—, cantaba con sus compañeros el *Tedéum* de la victoria. Cuando supo la noticia, San Pío V exclamó, refiriéndose al joven caudillo vencedor, las palabras del Evangelio: «Hubo un hombre enviado por Dios que se llamaba Juan.» La pérdida de Constantinopla parecía vengada. Podía morir el anciano Papa (1.° de mayo de 1572), porque aquel asombroso triunfo parecía coronar su obra inmensa con la ganancia de su definitivo éxito.

De hecho, no todo era tan sencillo como parecía. La victoria de Lepanto sería un episodio glorioso, pero sin porvenir. La multiforme acción política de Pío V estaba lejos de ser en todas partes fecunda en resultados duraderos y, poco después de su muerte, se desencadenarían aún más violentas, más confusas las pasiones religiosas. Pero lo que definitivamente hay que adscribir al crédito de aquel Papa, grande a pesar de su rígida firmeza, es lo que con tanta justicia le reconoce el cardenal Grente: «Las decisiones del Concilio de Trento por él se convirtieron en realidad, las obras vivas del catolicismo recibieron un nuevo impulso.»[1] Pero la equidad obliga a añadir que tan vasta labor no pudo llevarse a cabo felizmente en un pontificado de sólo seis años sin contar con un abundante número de santos, que vivieron en la misma época y trabajaron con todas sus fuerzas para reanimar, reorganizar e impulsar a la Iglesia católica; si no existieran al lado del Papa Ghislieri esas figuras a las que rodea una misma veneración[2] y tal vez un poco más de ternura: San Carlos Borromeo, San Felipe Neri, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

Obispos reformadores: San Carlos Borromeo

El Concilio de Trento había formulado los principios de la indispensable renovación católica. El Papado, en la persona de Pío V, había mostrado su firme resolución de no permitir que los decretos conciliares fueran letra muerta. Pero era necesario conseguir que el nuevo espíritu penetrara hasta lo más profundo de la conciencia cristiana, hasta las más apartadas parroquias. Semejante tarea —y también honor— toca, primero, a los obispos, a esos obispos de los que el concilio había trazado un retrato ideal de tales vuelos, y a quienes tan claramente había recordado sus deberes. ¿Iban a ser capaces esos obispos de comprender lo que la Iglesia esperaba de ellos? Podía esperarse, porque, como se recordará, aun antes de que Roma emprendiera oficialmente la obra de la Reforma, en muchas diócesis ilustres varones de Dios habían conseguido transformaciones sorprendentes. La

1. Al fin del hermoso libro consagrado a San Pío V, en 1914, por el entonces abate Jorge Grente (futuro cardenal), obra que sigue siendo clásica en la bibliografía de este Pontífice.

2. Hacía cinco siglos que no había habido un Papa reconocido oficialmente como santo: Gregorio VII, en 1085. Y pasarán más de cuatro hasta que viva otro, Pío X. Clemente X, Papa dominico, beatificó a Pío V en 1672 y Clemente XI lo canonizó en 1711.

sucesión de tales hombres no se había interrumpido jamás, y de los antiguos a los nuevos, desde los obispos anunciadores de la Reforma a los obispos ejecutores de los decretos, permanecía la misma línea en toda su continuidad.[1] El ánimo y la solicitud con que un Giberti en Verona, un Santo Tomás de Villanueva en Valencia y, aun a pesar de sus errores, un Briçonnet en Meaux, habían dado tantos ejemplos, hallaría siempre seguidores en tantos otros personajes mitrados. Entre todos sobresalía una brillante figura: la de *San Carlos Borromeo* (1538-1584), arzobispo de Milán.

Cuando, en una promoción de tres cardenales,[2] el 30 de enero de 1560, el Papa Pío IV dio la púrpura a su sobrino Carlos Borromeo, hijo de su hermana Margarita, y cuando unas semanas después le hizo Secretario de Estado y sucesivamente hizo llover sobre él una avalancha de títulos prodigiosos —arzobispo de Milán, protector de Portugal y de la Baja Alemania, legado de Bolonia, protector de los carmelitas, de los Canónigos de Coimbra, de todos los franciscanos, de la Orden de Cristo, arcipreste de Santa María la Mayor, gran Penitenciario, sin mencionar otros beneficios tan saneados que le rentaban no menos de 50 000 escudos (más de cien millones de francos) —los romanos, irónicos siempre para cuanto se refería a los asuntos vaticanos, se rieron a mandíbula batiente—. ¡Había habido tantos sobrinos de Papas, colmados de honores y prebendas por sus tíos, que de nada habían valido en la Iglesia! ¡Y ahora uno más! El nuevo Papa no lo hacía mejor que los antiguos.

Pero los burlones de la «piazza» Navona se engañaban. Aquel joven cardenal, llamado de una vez a tan altas responsabilidades, poseía suficiente talla para llevarlas a todas sobre sus espaldas. No contaba más que veintidós años, pero su prudencia y su talento no eran ya los de un muchacho salido apenas de la adolescencia. Pero ¿es que había sido niño alguna vez el pequeño Carlettino, cuyo juego favorito, a los cinco años, consistía en hacer altares e imitar las ceremonias litúrgicas, como un pequeño prelado de piernas desnudas, tonsurado a los ocho años. Abad a los doce, que, encargado de un monasterio, había tomado tan en serio su labor que emprendió la reforma de sus monjes? Durante siete años, en la universidad de Pavía, se hizo notar tanto por su caridad insuperable —que extendía a los míseros de todas clases— como por su trabajo y su vigor. Era ya un muchachote delgado, de larga y curva nariz y rostro sin encanto: irradiaba de él una impresión de tranquila rigidez, de eficaz y diáfano valor. Mostraría la prueba sorprendente de su vocación, cuando muerto su hermano mayor, en vez de pedir a su tío dispensa para volver a la vida seglar en calidad de jefe de su familia —puesto que, aunque fuera cardenal, todavía no era más que subdiácono—, se decidió a ordenarse sacerdote.

Dios le había marcado con su sello; y su vida, llena de renuncias y mortificaciones, respondió pronto a las burlas de quienes habían clamado contra el nepotismo, a causa de sus títulos y honores. «Carlos no conoció de las riquezas —diría un panegirista en su oración fúnebre— más que lo que un perro recibe de sus amos: el agua, el pan y la paja.» Apenas instalado junto a su tío, se reveló tal como era y como hubiera sido en cualquier situación en que lo pusiera la divina Providencia: trabajador incansable, hombre de meditación y de oración —practicaba los *Ejercicios Espirituales*, de San Ignacio de Loyola—, cuyas únicas diversiones eran algunas partidas de pelota de mano, para conservarse físicamente, y los pequeños coloquios con algunos amigos, sobre temas profundos, conversaciones a las que llamaba, sonriendo, sus «Noches vaticanas». ¿Podíase, entonces, ser cardenal-nepote y Secretario colmado de innumerables beneficios y al mismo tiempo un santo? El pueblo romano no tuvo más remedio que rendirse ante esa evidencia; y la curia y los cardenales, que, después de haber visto su actuación administrativa, su preparación del con-

1. Por ejemplo, el venerable sacerdote Ormanetto, de Verona, formado en el grupo que rodeaba a Giberti, será el Vicario General de San Carlos Borromeo.

2. Entre ellos, un joven Médicis de diecisiete años.

cilio y sus intervenciones en la asamblea, pensaron por un instante en ofrecerle la tiara a la muerte de su tío, tuvieron que ceder, cuando él propuso al desconocido Ghislieri. Carlos Borromeo tenía entonces veintiocho años y comenzaba la parte más importante de su prestigiosa carrera.

Una vez concluido el concilio y elegido el nuevo Papa, el antiguo Secretario de Estado pensó que su primera obligación era dar ejemplo, obedeciendo al decreto conciliar sobre la residencia episcopal e instalándose en su archidiócesis de Milán. Era una diócesis enorme, que abarcaba, además del Milanesado, buenas partes del territorio veneciano y de los Alpes suizos: bajo su jurisdicción caían no menos de quince diócesis sufragáneas. Retenido hasta entonces en Roma o en Trento por los grandes asuntos de la Iglesia, tuvo que entregar la administración de su diócesis a un hombre de gran virtud y talento, aquel mismo Ormanetto a quien Pío V llamó a Roma para reformar la Curia. La situación en Milán no era buena: sacerdotes negligentes, tan ignorantes que llegaban a la incapacidad de recitar en latín la fórmula de la absolución; iglesias vacías de fieles hasta tal punto que algunas servían de graneros; monasterios tan relajados que en sus locutorios se celebraban bailes, bodas y banquetes. El trabajo era enorme: Carlos Borromeo se ciñó a él y hasta su muerte le consagró todas sus fuerzas.

¡Qué obra la suya, en menos de veinte años! El 23 de septiembre de 1565 entraba solemnemente en Milán e inmediatamente reunió un concilio provincial, al que fueron llamados todos los sufragáneos, para promulgar los decretos del concilio y darles a conocer sus intenciones. Después, trajo cerca de sí a cuantos buenos trabajadores pudo: jesuitas, barnabitas, teatinos y clérigos del joven Oratorio que por entonces organizaba San Felipe Neri, Una vasta reforma administrativa, centralizada, volvió al orden a ochocientas parroquias, agrupadas en adelante en decanatos a *pievi,* dirigidos por «vicarios foráneos» y vigiladas regularmente por especiales inspectores y aun por el arzobispo en persona. Se organizaron con regularidad concilios provinciales, para estudiar los problemas comunes a todas las diócesis; y sínodos anuales en cada una de ellas. Se crearon, siguiendo las instrucciones del concilio, grandes seminarios, el famoso colegio Borromeo, de Pavía, cuyos nobles pórticos conservan aún el recuerdo de su fundador, el colegio helvético de Milán y el seminario de Ascona, sobre el lago Mayor. Restauróse por doquier una firme disciplina, y los sacerdotes poco ejemplares fueron invitados a una «peregrinación» al arzobispado donde cortés y firmemente se les conducía a una casa de retiro: de allí no saldrían sino enmendados y arrepentidos. Los monasterios fueron conducidos a la observancia: basta de bailes y festines. Las religiosas claustradas recibieron órdenes de poner en sus ventanas sólidas rejas, para que los galanes no pudieran franquearlas; no podía imaginarse mejor puesta en práctica de los estrictos decretos tridentinos.

El cardenal se daba perfecta cuenta de la importancia de la obra emprendida: una especie de aplicación, una «prueba de experiencia» de las doctrinas conciliares. No dejaba perder ninguno de sus mandatos, cartas pastorales y ordenanzas surgidas en las deliberaciones de los concilios provinciales. Todo fue recogido y publicado en un enorme volumen en el que podrían encontrar los reformadores del mundo entero, en detalle, el modo de aplicar las ideas de Trento. Valier, de Verona, calificó a Borromeo «Doctor de los obispos». Expresión profundamente exacta.

Pero nadie se atrevería a pensar que semejante actuación satisficiera a todo el mundo. En su camino, Carlos Borromeo no dejó de encontrar adversarios, secretos o manifiestos. Estaban los gobernadores españoles de Milán los cuales si bien estaban de acuerdo con él en la lucha contra la herejía, no lo estaban tanto cuando se trataba de intereses personales o nacionales; independencia del arzobispo; múltiples fueron los conflictos por esta parte, que llegaron hasta la excomunión y la apelación a Roma, que dio la razón a Borromeo. Estaban también los «Humillados», singularmente llamados así, descendientes degenerados de una especie de tercera orden benedictina, pseudo-mon-

jes enriquecidos en los negocios de lanas, que vivían —unos doscientos— en palacios de lujo escandaloso; cuando Carlos trató de reducirlos a la observancia, se rebelaron de tal manera y dieron tal escándalo que fue preciso recurrir a la amenaza; airado por esto, uno de ellos, llamado Farina, se decidió a disparar contra el arzobispo, en plena misa; pero no le causó más que leves heridas. Estaban asimismo los canónigos de la Scala que pretendían impedir —por no se sabe qué privilegios— que su superior jerárquico hiciera la inspección. Más secreta, pero no menos peligrosa, resultó la pequeña guerra llevada a cabo por los jesuitas; no porque no estuvieran de acuerdo sobre el fin y los métodos de la actuación de Borromeo, sino porque deseaban que la Compañía se beneficiara de sus esfuerzos y que los mejores sujetos fueran encaminados a ella, cosa que el arzobispo, pensando en sus seminarios no podía admitir; aun ayudando y admirando a los hijos de San Ignacio y favoreciéndoles en la fundación de sus colegios, Carlos Borromeo creó, pensando en resistir mejor a su piadosa actuación, los *Oblatos de San Ambrosio*, especie de misioneros seculares, a los que tenía firmemente de la mano.

Un hombre así se imponía por el prestigio de la voluntad y la santidad del ejemplo. Le veneraba el pueblo, a quien había dado todos sus bienes. Sus hospitales y hospicios estaban llenos. Sus Escuelas de la doctrina cristiana dispensaban la enseñanza religiosa a miles de niños; hasta se le perdonaba el haber reglamentado el Carnaval haciendo desaparecer los desfiles de máscaras. Extendíase su influencia más allá de la diócesis, hasta Lucerna, en donde su visita inquietaba a los protestantes suizos; a él se debía la famosa «Liga de Oro» entre los cantones católicos suizos, a la que se llamó «Liga Borromea». Pero su gloria llegaría al colmo, al estallar en Milán, en 1576, una de las pestes más terribles de la época; el arzobispo se dedicó a visitar a los enfermos encerrados en los lazaretos, donde se morían de frío y hambre tanto como de la epidemia, porque nadie se arriesgaba a prestarles ayuda; celebraba la Misa para ellos, les daba el santo Viático, mientras en sus instrucciones de caridad sublime exhortaba al clero y a los fieles a organizar una ayuda colectiva. El mismo vendió cuanto le pertenecía, hasta sus muebles y mantas. «Ya no tiene con qué vivir —dice un contemporáneo— y se diría que resucita a los muertos con su presencia.»

Agotado por tan increíble esfuerzo, Carlos Borromeo murió en 1584, cuando apenas contaba cuarenta y seis años, dejando ese modelo de obispo que reproducirían después San Francisco de Sales, el cardenal Berulle y tantos otros. Dedicáronsele en Roma tres iglesias —cuando Santo Domingo y San Francisco no tienen más que una—. «Desde hacía tiempo —comenta Fléchier— la Iglesia no había visto algo tan grande como este arzobispo, cardenal sobrino de un Papa y rico, que se convertía en el primer pobre de su diócesis.»

¡Cuántos obispos hicieron —de modo más modesto, pero con un celo y un valor admirables— en todas partes lo que San Carlos Borromeo hizo con tanto prestigio en Milán! Sus nombres se han impuesto de tal manera en la memoria de los pueblos que en muchas diócesis se venera a estos obispos de la Reforma católica, a la manera de los obispos de los tiempos bárbaros que se constituyeron en la época del gran caos en guardianes de la civilización y defensores de la fe. Bartolomé de los Mártires, el pintoresco arzobispo de Braga, cuyas intervenciones en Trento habían sido tan notables, y que fundó el primer seminario portugués; Alejandro Sauli, apóstol de Córcega, reformador heroico de un pueblo que tenía necesidad extrema de renovación, y primero en intentar la eliminación de la *vendetta;* el cardenal Hosio, obispo de Chelm, en Polonia, y de Emerland, uno de los presidentes del concilio, quien, tanto por su acción como por el *Catecismo* que editó, ejerció una decisiva influencia en la vuelta de su pueblo a la fidelidad católica; el mismo cardenal de Lorena, cuya vida anterior no había sido demasiado ejemplar, pero después del concilio entró de lleno en el camino de la Reforma y fundó en Reims, en 1567, el primer seminario francés.[1] ¡Y cuántos otros que podríamos citar! Pa-

1. Que degeneró en seguida. De manera que se trata más bien de un falso punto de partida.

leotti en Bolonia, Burali en Plasencia, Guerrero en Granada, Ribera en Valencia, Ludovico de Torres en Monreale... Veinte años después de la clausura del concilio, se afirmaba una verdadera selección episcopal, presta a mantener sólidamente a la Iglesia en el recto camino en que la pusieron los Padres de Trento.

La reforma de las Ordenes antiguas: Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz

El mismo movimiento de renovación que en el último medio siglo había surgido en las congregaciones e institutos religiosos, tomó ahora un impulso considerable, apoyado, animado y organizado oficialmente por la Iglesia. Las antiguas Ordenes, despertadas por la competencia de las jóvenes formaciones de clérigos regulares, se dieron cuenta de que sólo un enérgico esfuerzo de la Reforma podía permitirles aún conservar sus puestos. Y mientras seguían naciendo nuevas formaciones —como la del Oratorio— todos los antiguos institutos se rehicieron y, poco a poco, volvieron —al menos en sus mejores elementos— a la antigua observancia.

Este movimiento iba a prolongarse durante décadas y hasta bien entrado el siglo XVII.

Entre los benedictinos, cuya reforma, como hemos visto, ya había sido más que comenzada en Bursfeld y Montserrat, en Padua y Montecassino, la renovación disciplinar llegó a Alemania, donde la abadía de Fulda se puso a la cabeza del movimiento, a Austria, con el ejemplo del Abad Gaspar Hoffmann, de Melte; a la Lorena, donde un joven monje de Saint-Vanne, cerca de Verdún, Didier de la Tour, puso en marcha un movimiento en el que participaron cuarenta abadías, muchas francesas, como la de San Pedro de Jumièges; a comienzos del siglo XVII, de esta rama renovada, brotaría, fundado por dom Lorenzo Bernard, un hermoso florón, la *Compañía de San Mauro* (1621), a la que le estaba reservado un gran destino. Entre los hijos de San Bernardo, los cistercienses de blanca cogulla, efectuó en 1573 ejemplar reforma Juan de la Barrière, abad comendatario de Feuillant, cerca de Toulouse, convertido a la estricta observancia, que logró imponer, a través de dramáticos episodios, a sus monjes: los *Feuillants* proliferaron en Francia e Italia; el monasterio de París, que iba a ser célebre en los tiempos de la Revolución (por razones bien distintas de las religiosas) fue fundado en 1588. Entre los premostratenses, la renovación ocurrió simultáneamente en España, con Diego de Mendieta, prior de Treviño, y en Lorena con Daniel Picard, prior de Santa María en Bois, al que sucedió Servais de Laruelle; la congregación lorenesa, amiga del «antiguo rigor», duraría hasta la Revolución; entre los otros canónigos regulares, los de la tradición agustina, *San Pedro Fourier* (1565-1640) será protagonista de un admirable movimiento que desbordará el marco de una reforma monástica.[1] Los mendicantes, que, al menos de modo esporádico habían dado hace tiempo ejemplo de una vuelta a las buenas tradiciones, fueron en todas partes exaltados por la fiebre renovadora. En España y Portugal la influencia de *San Pedro de Alcántara* (1499-1562), asceta de terribles maceraciones y alma iluminada de gran místico, que fue uno de los primeros en comprender la vocación de Santa Teresa,[2] muerto en el mismo momento en que iba a clausurarse el Concilio de Trento, ejerció su ejemplo una profunda influencia póstuma sobre todos los franciscanos; y aunque separados de la Observancia, los capuchinos, reconocidos oficialmente como «verdaderos hijos de San Francisco», llegaron a un enorme desarrollo —18 000 miembros en esta época— y recibieron a hombres notables por diversos títulos, como San Félix de Cantalicio, San Lorenzo de Brindisi y el mártir San Fidel de Sigmaringa, muerto por los calvinistas; en sus cuadros, como en los de una de las Ordenes más activas y eficaces de su tiempo, entró por entonces el Padre José Le Clerc du Tremblay, que sería «la Eminencia gris» de Richelieu. Lo mismo ocurría

1. Cfr. más adelante, c. V.
2. Sobre la mística española ver capítulo V.

entre los agustinos, tan atribulados por la apostasía de Lutero y de tantos otros hermanos. En España y Portugal, *Santo Tomás de Villanueva*, fundador de los rígidos «Agustinos descalzos»; en Lorena, Francisco Hamel, en Francia los llamados «Pequeños Padres», gozaron de gran popularidad. Gran movimiento éste que inmediatamente después del Concilio de Trento y durante medio siglo agitó con el mejor espíritu a las viejas Ordenes, y en el que participaron igualmente todas las congregaciones femeninas; movimiento tan complejo que no puede ser resumido en unas breves páginas. Pero nunca tuvo caracteres más impresionantes y más sublimes que en la antigua orden del *Carmelo*, donde surgieron entonces dos personalidades asombrosas, las más ricas que en su género ha producido la Iglesia: Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz. [1]

En los últimos días del mes de agosto de 1562, cuando en Trento los Padres del concilio, en su XXII sesión, iban a entablar la discusión del «Decreto sobre la honestidad de la vida de los clérigos», lejos de allí, en una pequeña ciudad de Castilla la Vieja, ocurría un incidente, pequeño en apariencia, pero que en la gran obra de la Reforma católica debía adquirir un valor de ejemplo y de símbolo. Cerrada en sus murallas color rojizo, batidas en invierno por el áspero viento de las altiplanicies, con sus recovecos de estrechas calles en torno a sus plazas irregulares, Avila contaba entonces con tantos conventos, capillas e iglesias, que la fundación de una más, entre aquellas santas casas, no debía, al parecer, dar mucho que hablar. A la hora del Angelus, cientos y aun miles de campanas llevaban con sus voces aéreas hasta la sierra la innumerable plegaria de un pueblo para quien creer era por encima de todo el asunto más importante de la vida. Avila de los leales, Avila de santos y caballeros, gigantesco monasterio. Del nuevo convento de San José, situado al norte, en el barrio más popular, el tintineo de otra campanilla se elevaría desde entonces hacia el opaco azul del cielo de España. ¿Y qué habría cambiado?

Pues precisamente aquel minúsculo cenobio —el coro de las monjas no tenía más de diez pasos de longitud—, tal como lo había concebido su fundadora, no se parecería en nada a los otros monasterios, y menos aún al gran convento de la Encarnación, al que toda la ciudad conocía bien por haber ido allí con frecuencia para charlar con las monjas. En este nuevo Carmelo, los muros no estaban ni siquiera enjalbegados; una doble reja cerrada de junquillos entrelazados a lo largo del coro, disimulaba totalmente a las enclaustradas; se contaba que quienes se encerraban allí dentro no saldrían jamás, consagrarían todos sus días a la oración, al ayuno y a la disciplina, y vestirían con una estameña tan rugosa que se la creía parecida al saco de los viejos eremitas; además tendrían que ir con los pies descalzos. Desde que en 1482 el Papa Eugenio IV aceptó y conservó la «mitigación» de la regla primitiva —la que había dado hacia 1200 el patriarca Alberto de Jerusalén a los duros solitarios que se creían herederos del profeta Elías— se había llegado, gracias a Dios, a las más sabias prácticas; la abstinencia de carne quedaba reducida a tres días por semana, el tosco hábito cedía su puesto al paño fino, más conveniente a la posición de los miembros distinguidos de la Orden; y en cuanto a la reclusión y al silencio se les había sustituido con un dichoso régimen de visitas en el locutorio, donde el ejemplo y la conversación de tan piadosas personas, no dejarían de influir de la mejor manera en los visitantes. Los conventos de mujeres se entregaban con particular fortuna a ese género de apostolado y se llegaba incluso a que una u otra carmelita, joven y bonita con preferencia, llevara su celo hasta prolongar tan espirituales entrevistas durante la noche fuera de la clausura... Precisamente contra estas costumbres y usos, perfectamente admitidos aun por las gentes sensatas, pretendía oponerse, al fundar su pequeño monasterio, la Madre —una desequilibrada según se decía— que para correr aquella aventura había abandonado la Encarnación.

Se llamaba *Teresa de Cepeda*, era de «sangre pura», de la antigua nobleza, y tenía enton-

1. No los estudiamos aquí más que como reformadores; como místicos lo haremos en el capítulo V.

ces 47 años.[1] ¿Quién hubiera pensado un cuarto de siglo antes, al ver en la calle a la hija de don Alonso y de doña Beatriz de Ahumada, pasar, desenvuelta y graciosa, el talle bien ceñido en su basquiña aterciopelada, balanceando a cada paso su amplia falda de tafetán color naranja, con bordes negros, que llegaría a ser un día la austera, la reformadora, la fanática, según la llamaban sus compañeras de la víspera? Fanática no lo era en absoluto, y austera, no como pretendían las malas lenguas; aquella joven saludable y fresca, un poco llena, de rasgos todavía tiernos con la boca carnosa, y de un bello color, a la que gustaba cantar, danzar y reír, y repetía gustosamente a los devotos y beaturrones de triste semblante: «no me gustan los santos encapuchados». En sus ojos negros, ligeramente saltones, veíase con frecuencia brillar el entusiasmo y la ternura, un poco de malicia y un espíritu infinito. Enderezada por un padre piadoso, un poco a la antigua, obligada desde pequeña a oraciones interminables, al rosario diario, al silencio y a la compunción, no había perdido la fe, ni la virtud, ni la dicha de vivir, con semejante educación. Pero en aquella alma fuerte, viril por la inteligencia y el valor, femenina por el tacto y la intuición de las cosas, había encontrado la gracia un terreno maravillosamente preparado, para que la obra divina se cumpliera en él con todo el júbilo creador. El 24 de agosto de 1562, al fundar su risible y pequeño monasterio de San José, la Madre Teresa obedecía a una orden de lo Alto.

A decir verdad, no había prestado al llamamiento del Señor, durante mucho tiempo, más que un oído bastante distraído. Para comprender el desarrollo de aquel amor sublime que un día preferiría a todo el mundo, habría que hablar de «intermitencias del corazón». Un primer impulso habíala llevado al claustro a los veinte años; un impulso y también la amarga meditación de la adolescencia que, salida de los encantados jardines de la infancia, descubre de pronto la vida, sus taras, sus sufrimientos y miserias, y se pregunta si todo aquello no será más que vanidad de vanidades. Se había hecho carmelita, igual que otras contraen un matrimonio de razón, por inquietud y disgusto; carmelita fiel, por supuesto, y hasta fervorosa, en cuanto se podía serlo en medio de aquellas ciento veinticuatro religiosas pasablemente mundanas. Pero aquella decisión juvenil, su *determinación*, según su manera preferida de hablar, la había atado a su verdadero destino mucho más de lo que ella misma sospechaba. Como tenía «gran firmeza y constancia en seguir», aun cuando continuaba su vida de carmelita mitigada, con un pie en el convento y otro en la ciudad, había conseguido avanzar en su camino; cuidándose de las más repugnantes enfermas de la comunidad, orando durante horas seguidas, nunca dejaría caer «a Cristo con la cruz».

Después estalló la gran crisis, la doble crisis física y moral. Durante dos años, 1537-1538, se apoderaron de Teresa turbaciones nerviosas, síncopes, vómitos y parálisis parciales —síntomas en los que la irreverente psiquiatría moderna pretende reconocer la histeria— tan graves, que una vez se la creyó muerta, se le administró la Extremaunción y casi se la puso en el ataúd. Pasados esos atroces dolores —sólo momentáneamente, pues en seguida iban a volverle en distintas ocasiones— surgía otra crisis, la que Teresa tendría —según cuenta— por más grave aún: era «el tiempo de la infidelidad». Tiempo terriblemente largo, en el que se cansaba en el coro y en los oficios, no rezaba más que con los labios, discutía de bordados con las hermanas y de libros de caballería con los amables visitantes del locutorio; se sentía al mismo tiempo disgustada consigo misma, infiel a lo que en lo más profundo de su alma le repetía una voz silenciosa y que Teresa sabía bien que era la verdadera regla. «Este alma se había rápidamente destruido», dice, hablando de sí misma; destruido, no; pero sí peligrosamente extraviado. En 1543, la arrancó de sí el cruel choque de la muerte de su padre, «primer aldabonazo de Dios», y los consejos de un confesor dominico, exigente y preciso, la ayudaron a rehacerse. Pe-

1. Había nacido en 1515, en una familia de doce hijos, unos meses antes de la llegada de Carlos V, en el umbral del Siglo de Oro de España, en el que brillaría ella con tanto fulgor.

ro no por mucho tiempo, ni como hubiera tenido que ser: vuelta a la oración, no renunció aún totalmente al mundo. Todavía durante diez años intentaría conciliar lo irreconciliable y se negaría a derramar la luz sobre sí misma.

Y de pronto, Dios, que escondido acechaba a este alma, golpeó y habló. Un día del año 1553... Hay que dejar a la misma Teresa que cuente la escena: al atravesar el oratorio, se halló en presencia de un busto, de un *Ecce homo* que acababan de colocar allí. «Era de Cristo muy llagado, y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece que se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle.»[1] Aquél fue el encuentro decisivo, el rayo de luz, parecido al que, sobre el camino de Damasco, derribó a San Pablo. Recobrada, definitivamente iluminada en su interior y resuelta, Teresa, la carmelita todavía mundana, sabía ya que en adelante era «Teresa de Jesús». Mientras los confesores jesuitas la dirigían con firmeza y le devolvían, mediante la disciplina de la comunión frecuente y fervorosa, toda su fuerza, el mismo Cristo entraba en escena, aproximándose con paso misterioso. Extraños fenómenos comenzaron a producirse en ella, en su derredor y por ella. Habíase llegado, entre Teresa y Dios a un cambio místico, un inefable matrimonio. Transverberada, jadeante, conoció éxtasis tan arrebatadores, que salía de esos trances huraña, muda, pero con un rostro que irradiaba una luz que no era de esta tierra. Con frecuencia, las hermanas y los fieles de la capilla de la Encarnación la habían visto elevarse varios palmos sobre el suelo, aunque ella se cogía con todas sus fuerzas a las rejas de la clausura. Algunos incluso llegaron a preocuparse de aquellos raros juegos del cielo: ¿no serían más bien del infierno? No, había contestado la visionaria, diciendo, con su bella sonrisa, que «daba higas» a los demonios. Y éste había sido el consejo y el parecer de dos de los hombres más santos de su tiempo, Pedro de Alcántara y Francisco de Borja, consultados sobre el asunto. Llena de gracias místicas, como pocos en este mundo las han conocido, situada en la vida unitiva, Teresa de Jesús hubiera podido sumergirse en aquellos incencebibles júbilos y olvidarse de la tierra. Pero no lo haría: la gran visionaria era una mujer de carne y de sangre, una de esas mujeres de las tierras altas de España, llena del sentido de la realidad y que se sabía dedicada a otras cosas que no eran sus evasiones al empíreo. ¿Sería esa sorprendente mezcla de sólido realismo y de ímpetu espiritual lo que había decidido la elección del Soberano Maestro? Llegó un día en que aquella Presencia que no la abandonaba jamás, le hizo comprender: estaba destinada a ser testigo y guía. A fin de «desagraviar» —como dice ella tan hermosamente— a nuestro Señor por los sufrimientos que entonces le infligían Lutero, los herejes y todos los malos religiosos, Teresa fundaría un monasterio para la incesante oración, la penitencia total, de acuerdo con los principios cuyas exigencias le había recordado el «Libro de la institución de los primeros monjes», impreso en 1507; el ejemplo del sublime franciscano Pedro de Alcántara demostraba que una vida así no era imposible. De esta manera nació en Teresa la decisión de fundar el convento de San José de Avila, primer monasterio del Carmelo reformado.

San José..., minúscula semilla de lo que iba a convertirse en enorme árbol, grano de mostaza. En aquella comunidad insignificante —cinco o seis monjas al principio—, cobijada bajo el manto de la Santísima Virgen, se ponía en marcha una empresa espiritual cuya riqueza se revelaría en los resultados que iba a alcanzar. Teresa había emprendido el vuelo, su vuelo real de espacios infinitos; pero ¿y las demás? ¿Era preciso «llevar a esas almas a rastras», o mejor sería conducirlas «con gran dulzura y por su bien»? Aquel primer monasterio de Avila, del que conservaría siempre un tierno recuerdo de predilección, fue para ella un escogido terreno

1. Santa Teresa, *Vida escrita por ella misma*, c. IX. Citamos el párrafo en su texto original castellano. *(Nota del traductor.)*

de experiencia, donde aprendió cómo se llevan las almas hacia el mejor camino, y según qué mezcla de dulzura y de fuerza. ¡Con qué vigor amoroso hablaba a sus hermanas, suplicándoles «que se dejaran coger en sus entrañas por la dramática verdad de la Encarnación, de la Pasión y de la Redención»! ¡Con qué pavor en su garganta mostraba «el mundo en llamas», el catolicismo amenazado a la vez en el exterior y en el interior! Teresa quería a sus hijas «solitarias, mudas, negadas a las exigencias de sus cuerpos, pero alegres como niños; humildes y conscientes de la dignidad de sus almas; sumisas, pero al Espíritu; enamoradas, pero de Cristo; desnudas de todo, pero dueñas del mundo». Su pequeño convento, convertido en «un cielo sobre la tierra», sería el modelo sobre el cual, Teresa, como infatigable obrera, durante veinte años, construiría otros dieciséis o diecisiete para mujeres, sin hablar de los masculinos, alzados según su ejemplo.

Cinco años pasaron: cinco años de maduramiento en el claustro. Conducida por la oración a la acción, libre con la libertad del espíritu, Teresa se lanzó ahora a los duros caminos de Castilla, empantanados de fango en invierno, polvorientos en verano. Durante quince años viajó sin descanso, llevando la palabra de las exigencias divinas, revolucionaria de Cristo, contraria a todas las fáciles costumbres de la época, perpetua enferma con naturaleza de hierro, hostia de amor que iba a ser la más prudente de las organizadoras, una verdadera mujer de negocios: esa misma alma de donde brotaban, entre exclamaciones de alegría y de dolor, las ardientes páginas del *Libro del Castillo interior* y los *Pensamientos sobre el «Cantar de los Cantares»*,[1] y que daba vida a estas memorias precisas que son las *Fundaciones*, a estos códigos, las *Constituciones* y el *Modo de visitar los conventos:* y en todas las obras la misma escritura apretada, vivaz, sin puntuación, visiblemente trazada por una mano febril. Original mezcla de pasión y de razón, de austeridad y de alborozo infantil, del más impetuoso soplo espiritual y del realismo más seguro, característica de esa santidad sorprendente a la que con toda justicia cita Bergson como prueba de las sólidas cualidades terrenas que de ordinario poseen los más encumbrados místicos.

Fue el Padre Rubeo, superior general de los carmelitas, italiano de Ravena y hombre de fino espíritu, el primero que, durante una visita de inspección en Avila, comprendió a Teresa y midió de una vez lo que aquella mujer extraordinaria podía dar a la Orden; además apuntaban otras reformas, especialmente en Bruselas, donde sobrevivía el ejemplo de San Juan Soreth, y en Venecia, donde había trabajado el austero Audet. La renovación emprendida por la religiosa castellana estaba dentro del mejor camino. Rubeo la animó y, debidamente autorizada a fundar monasterios según la estricta regla aplicada ya en San José, la regla originaria del Carmelo, y aun a establecer monasterios de hombres, si era posible. La emprendedora mujer se puso en marcha. Su primera campaña abarca de 1567 a 1571: Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca y Alba de Tormes son otros tantos jalones en su camino: siete fundaciones de la Reforma. El divino Esposo ayudaba visiblemente a su esposa de la tierra, y el Angel que en otro tiempo había clavado en su corazón el dardo de fuego, velaba ahora sus pasos. ¿Querían pruebas? Ahí estaba el encuentro en Medina con el hombre verdaderamente providencial, del que Teresa tenía necesidad para llevar a cabo su obra de la reforma masculina: el futuro *Juan de la Cruz*.

Era éste un hombrecillo rápido, furtivo, demacrado. Su talla no pasaba de metro y medio, pero no se pensaba en su estatura en el instante en que fijaba sobre uno su mirada insostenible y penetrante, desde unos ojos febriles. Apenas tenía veinticinco años —había nacido en 1542— y bien podía ser el hijo de Teresa; pero, por muy joven que fuese, la vida le había educado ya duramente. Su padre había muerto «aborrecido» por los suyos, a causa de su matrimonio con una joven pobre, a la que dejó tres

1. El verdadero título es *Conceptos del Amor de Dios*. En esta obra, Santa Teresa comenta algunos versículos del *Cantar de los Cantares*. *(Nota del traductor.)*

niños. Catalina, ya viuda, trabajó para educar a sus hijos, tejiendo paños con sus manos. El mismo Juan, desde muy joven tuvo que hacer el oficio de aprendiz en diversas materias, en medio del ruido de las ferias de Medina; pero su raza, la pura raza de los hidalgos españoles, permanecía intacta en su fino rostro, en toda su conducta y en su ardiente inteligencia. En el instante del encuentro con Teresa había logrado terminar sus estudios, cuyos cursos seguía en el colegio de los Padres Jesuitas, mientras se ganaba la vida como enfermero del hospital; había entrado en el Carmelo a los veintiún años y los superiores le enviaron a estudiar la Teología a Salamanca. Pero, renunciando a toda ambición, desdeñando el birrete y anillo de doctor, habíase vuelto a su convento para llevar una vida de renuncia, tal como siempre lo había soñado, según el modelo de los antiguos carmelitas; si sus hermanos de religión no se lo permitían, acabaría por encerrarse, con el hábito y la cogulla blancos, en cualquier cartuja. Aquellos dos seres, Teresa y Juan, parecían hechos para entenderse a la perfección. La reformadora, que poseía el don de penetrar en las personas a quienes trataba, y el pequeño carmelita entusiasta «se comprendieron desde las primeras palabras». Teresa propuso al joven que colaborara en su gran obra y renunciara a su idea de la cartuja. El religioso vibró de alegría y con impaciencia juvenil exclamó: «¡A condición de que no tarde demasiado!»

¡Cómo iba a tardar! Juan de San Matías —como se llamaba aún— vistió el hábito nuevo de *Carmelita descalzo*, cortado y cosido por la misma Teresa, de burda estameña, con el escapulario oscuro y la blanca capa mariana, ceñido con una correhuela de cuero de dos dedos de ancha. ¡Y en seguida a actuar! Después de Duruelo, la primera fundación (1568) y germen de la soledad, comenzaron a multiplicarse los conventos de la Reforma. La autoridad y el fervor de los descalzos, les atrajeron a muchas personas: impresionaba en todas partes la austera grandeza de la nueva Observancia. El mismo Fray Juan, predicando con el ejemplo, llevaba una vida de terrible ascetismo, exagerando las exigencias de la Primitiva Regla y llegando a castigarse con una flagelación sangrienta por haber tomado un poco de alimento antes de la hora de la comida común, porque se sentía desfallecer. La costumbre de la Adoración nocturna, que él introdujo, se extendió por toda España. Bajo la acción simultánea y asociada de aquellas dos almas de fuego, el movimiento de la Reforma iba en auge, hasta tal punto que el convento de la Encarnación de Avila, el mismo de donde había partido Teresa, la vio volver como superiora nombrada por el Visitador apostólico, y decidida a introducir allí la Reforma, llevando consigo a su compañero espiritual, Juan, como confesor; a fuerza de paciencia, diplomacia, caridad y amor consiguió introducir las nuevas ideas. Después, cuando aquella obra hubo concluido, la infatigable mujer partió a su segundo viaje, fundando nuevos conventos —Segovia, Beas, Sevilla, Caravaca— y arrastrando nuevas almas. Parecía irresistible la acción de aquella mujer.

Le quedaba por descubrir una de las más ocultas leyes de la Providencia, aquella según la cual nada durable se hace en este mundo si no es mediante la resistencia y el combate. Por primera vez encontró estos factores en Sevilla, en forma de oposición «necesaria» de una persona devota que, llevada de la envidia, la denunció mezquinamente con grandes y vergonzosas calumnias: el célebre jesuita Rodrigo Alvarez dio a Teresa toda la razón. Pero estalló la borrasca, la tempestad decisiva a la que raras veces escapa un gran destino humano: tal fue la «guerra de los mitigados». Se comprende —hay que confesarlo— a aquellos religiosos blandos, a aquellas beatas demasiado compuestas que no pensaban hacer demasiado mal proporcionando al mundo algunas golosinas y a quienes el ejemplo, y aun la palabra, de estos religiosos duros (y más aún las de la voz pública) fustigaban cruelmente. Era fácil establecer un paralelo entre el heroico esfuerzo de los descalzos y la rutina fácil de los mitigados; y no bastando esto, he aquí que los Visitadores apostólicos enviados por Pío V para dar a conocer los decretos y las intenciones del Concilio de Trento, rebasando las instrucciones del general, apoyaban a fondo el movimiento de la Reforma. Rugió la cólera entre los mitigados.

En el capítulo general, reunido en Plasencia, en Italia, se tomaron medidas contra los «exagerados». Así se descubría hasta qué punto resultaba difícil a la Iglesia, aun llevada por el mejor dispuesto de los Papas, introducir en todas partes el nuevo espíritu de Trento. Mediante una ficticia elección, en la Encarnación de Avila, una mitigada reemplazó[1] a Teresa. Pero contra esta no se podía gran cosa: era ya demasiado célebre; el mismo Rey Felipe II la conocía, y el gran Inquisidor en persona, que había leído con cuidado su autobiografía, no vacilaba en decir que la admiraba. Entonces, los enemigos cayeron sobre el amigo de Teresa, sobre su colaborador Juan: raptado durante la noche, encadenado como un malhechor, conducido al convento mitigado de Toledo, el santo tuvo que sufrir algunos meses de prueba. Cada día, en el refectorio, se le flagelaba —un golpe por fraile—, en medio de injurias y burlas. Después se intentó seducirle: que renunciara a sus locuras, y se le nombraría prior en algún convento. ¿Se negaba aún? Entonces llegaba el turno de las amenazas. ¿No era, acaso, un *alumbrado,* uno de esos iluminados más que sospechosos, a los que la Inquisición perseguía? Tranquilo, sobrenaturalmente tranquilo, en su encierro, Juan comenzó a escribir, y de aquella celda brotaría la llama del *Cántico Espiritual.*[2] Por fin, después de siete meses de cautividad, logró evadirse. Al mismo tiempo, Teresa, que había removido cielo y tierra, suplicando al Rey, haciendo que Roma interviniera, multiplicando las gestiones y usando de las más diplomáticas intrigas, acababa de lograr su victoria. El Papa daba la razón a los descalzos y les erigía en provincia autónoma, bajo la dirección más o menos laxa del General de la Orden: en 1580 un Breve pontificio lo disponía todo así.

¿Representaba eso el triunfo decisivo? Juan —que, después de la prueba, había adoptado definitivamente el nombre de Juan de la Cruz— pudo creerlo algún tiempo en su hermoso Carmelo de Granada, del que había llegado a ser prior, y desde cuya celda extendía la vista por la roja Alhambra, el dorado Generalife y la admirable vega por donde discurre el Genil; allí escribía en paz, en el seno de una comunidad estricta y fiel, la *Subida del Monte Carmelo,* la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva.* También Teresa pudo creerlo cuando el último acto de la brillante pieza que había sido su vida terminaba en medio de un evidente triunfo. «Vieja y fatigada, pero siempre joven de deseos», volvió a los caminos, más «dama errante de Dios» que nunca. A pesar de la enfermedad que la destrozaba y de la debilidad a que la reducían sus penitencias, a pesar de los albures de los caminos y de los peligros del viaje, anduvo por tercera vez de ciudad en ciudad y de nuevo fueron surgiendo las casas a su paso: Villanueva de la Jara, Palencia, Soria, Granada, Burgos... ¡Diecisiete conventos de mujeres y quince de hombres: una espléndida mies! He aquí la imagen de esa vieja religiosa, oculta en la incómoda tartana, escondida en su amplio manto blanco, con el velo caído sobre el rostro, por las rutas de ambas Castillas, animadas por el cascabeleo de las mulas, que a manos llenas trabaja, siembra, recoge: ésa es la definitiva imagen que dejará a la tierra. Rara vez se ha visto emplear tan sublime fuerza con tanta sencillez.

El 4 de octubre de 1582 húbose, forzosamente de detener en Alba de Tormes. Era el día de San Francisco, y Teresa había amado siempre al *Poverello.* ¿Venía en busca del cielo? Su obra le parecía acabada: el Capítulo de Alcalá había aprobado las Constituciones de la Reforma: todo iba por buen camino. En cuanto a ella... ya no podía más. «No me queda un hueso sano», murmuraba; y después, impulsada por aquella fuerza misteriosa que el matrimonio místico despertaba en ella, añadía con una luminosa sonrisa: «Ya es tiempo de vernos, mi amado.» En plena lucidez hasta el último instante, continuó dando sus consejos para el gobierno de aquella casa en que estaba, y siguió vigilándolo todo. Sus últimos instantes fueron de extraordinaria calma; sus arrugas de mujer

1. Las cincuenta y cinco religiosas que habían votado por Teresa fueron declaradas «malditas y excomulgadas»; las otras, asustadas o espontáneas, se unieron a la tendencia de las «mitigadas».

2. Al mismo tiempo, cerca de allí, El Greco pintaba su famoso *Espolio.*

anciana parecían haber desaparecido, su piel era blanca, «color de luna llena», y del rostro salía una extraordinaria luz. Sus últimas palabras fueron para recitar el versículo del salmo: «Señor, tú no rechazas al corazón arrepentido...» ¿De qué había de arrepentirse ella, la heroica, la mortificada? A los ojos de los santos no existen límites para la humildad.

Solo sobre la tierra, privado de su apoyo, el hijo espiritual de Teresa, el pequeño Juan, continuó el trabajo comenzado. Las dificultades se alzaron a su paso tan numerosas y terribles, que hemos de ver en ellas una providencial intención de proporcionar al santo, por medio del sufrimiento, su consagración suprema. Los carmelitas descalzos atravesaron por entonces una crisis que bien recuerda a la de los franciscanos a la muerte de *Poverello*. Impúsose un hombre, el Padre Nicolás Doria —«perfil anguloso, mirada imperativa, sin ningún sentimiento, una fría voluntad de llegar», dice el Padre Bruno—, italiano, perteneciente a la orgullosa familia genovesa que había visto nacer al ilustre *condottiero* de los mares, Andrea Doria; un temperamento, en definitiva, opuesto en todo lo posible al de Juan de la Cruz. A la era de los místicos sucedía la de los organizadores. Comenzaron años de oscuros antagonismos, llenos de penosos episodios. Los grupos se enfrentaron violentamente en diversos puntos. Todos, desde luego, se amparaban y pertrechaban en las lecciones de la «Madre Teresa». Ella había dicho siempre que la experiencia mística debía completarse con intenciones apostólicas, que el contemplativo no debe orar y mortificarse para sí solo, sino para los demás. No era ésa exactamente la intención del Padre Doria, que exageraba aún la dureza de la primitiva Regla y se oponía a la marcha de carmelitas a tierras de misión. Cuantos intentaron oponerse a aquel hombre terrible —«el león del Carmelo» se le llamaba— fueron despiadadamente destruidos. Añadiéronse cientos de reglamentos a los artículos de la Regla, y Juan de la Cruz, después de haber obedecido en silencio durante veinte años, según su corazón, concluyó por mostrar su reprobación.

Entonces los nuevos superiores de la Orden volvieron contra él su furor. Despojado de sus cargos y dignidades, fue recluido forzosamente en el *desierto* de Peñuela, donde prosiguió apaciblemente, su existencia sumida en Dios, la misma que siempre le había ayudado a sufrir con inalterable corazón las persecuciones de la tierra. Hízose entonces su experiencia mística más alta y más intensa: un diálogo del alma con Cristo en persona. Cuando se supo que estaba grave, con buena parte del cuerpo cubierta de llagas, se le llevó al convento de San Salvador de Ubeda, ruda plaza fuerte de los moros, a la que azotaba el viento de las alturas. Allí murió en 1591, habiendo superado tan inmensamente los círculos de la tierra que ya no sufriría más ni en su pobre cuerpo cubierto de úlceras, ni en su obra —la de Teresa también—, tratada de aquella manera.[1]

De hecho, la crisis de los carmelitas descalzos no concluiría en el desgarrón a que había llegado la de los franciscanos. En 1587, Sixto V les autorizó a tener su Vicario general; en 1593, Clemente VIII les hizo totalmente independientes de los «grandes carmelitas», los mitigados, para que formaran una congregación autónoma, con su general. En 1611 las Constituciones recibieron su forma definitiva. El espíritu de Santa Teresa de Avila y de San Juan de la Cruz triunfó, con sus grandes exigencias místicas, y también con su realismo apostólico; los carmelitas, contemplativos, renovaron con la antigua tradición eremítica, reconocida *de jure* con *Tomás de Jesús*, el «Santo Desierto», donde los que lo desearan pudieran vivir en el «puro silencio»; mas, al mismo tiempo, quienes poseían una vocación mística trabajaban en la gloria de Dios mediante la predicación, la caridad, el culto, de un modo semejante al de los hijos de San Francisco.

Rápidamente extendida a vastos territorios de la Iglesia, la reforma del Carmelo será, en los siglos siguientes, uno de los más considerables

1. Fue beatificado en 1675, canonizado en 1726, y en 1926 proclamado Doctor de la Iglesia Universal. De la canonización de Santa Teresa hablaremos en las últimas páginas de esta obra. Ocurrió en 1622.

acontecimientos de la historia cristiana, por cuanto innumerables almas irán a beber en las fuentes vivas abiertas por los dos grandes místicos. Y aun en nuestros días, en sus claustros silenciosos, los carmelitas llevan el testimonio de que no ha muerto el espíritu de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz, de que la abundante descendencia prometida a las dos almas heroicas encarnaría, entre nosotros, con una gracia sonriente y sublime, en otra Teresa, la pequeña santa de Lisieux.

San Felipe Neri y la fundación del Oratorio

¿No podría considerarse rica, sorprendentemente rica, aquella Iglesia de la gran renovación católica que, al mismo tiempo, contaba en sus filas con santos tan diferentes como un San Pío V y un San Ignacio de Loyola, un San Francisco de Borja y un San Cayetano de Thiene, un San Carlos Borromeo y una Santa Teresa de Jesús, sin hablar de San Francisco Javier y San Pedro Canisio? La diversidad de conducta y de carácter que existe entre todos ellos merece subrayarse y tenerse en cuenta. A primera vista, reformar la Iglesia, conducir a la Curia, al clero, a las Ordenes y fieles a una mayor sumisión a los principios evangélicos, parece una tarea demasiado monótona, de recursos estereotipados y de grises satisfacciones. Y, sin embargo, en el común esfuerzo para servir mejor y hacer respetar a Dios, ¡cuán variados, diversos y hasta casi contrarios fueron todos los caudillos de la Reforma católica! Apenas hay dos que estén cortados por el mismo patrón, lo mismo entre los Papas que entre los reformadores de diócesis o abadías y creadores de Ordenes. Esa es la libertad de los hijos de Dios...

De esa libertad de hijos de Dios no hay santo en la historia de la Iglesia que haya dado un testimonio más fehaciente que el fundador de un singular instituto, bien conocido en el mundo católico: *San Felipe Neri* (1515-1595), padre del *Oratorio*. Hacia 1590 veíase pasar por las calles de Roma a aquel buen hombre extraordinario, de cabeza calva, con la barba aborrascada, gran cuerpo desmadejado, que se movía con grandes gesticulaciones y hablaba y reía con todos. Nada en él había de preparado; ninguna otra cosa amaba tanto como decir un gracejo, un chiste, y aun lograr que se rieran a su costa: él sabía por qué. Se diría que estaba resuelto a que nunca le tomaran en serio. Pero es esa humildad, esa mezcla de desenvoltura y gentileza la que atrae a las gentes. ¿Se le reprocha el que vaya vestido de cualquier manera? Pues al día siguiente aparece cubierto de telas riquísimas y camina con más solemnidad que un cardenal. ¿Aplauden algún comentario espiritual brotado de sus labios? Pues se pone a piruetear, a descender las gradas de la iglesia imitando a un borrachín, y a danzar grotescamente. ¡Y qué *brigata* más alegre que aquella que forman en su derredor los discípulos! Parece que aman la chocarrería, y apenas pasa un día sin que el querido Pepo se entregue a algunas de aquellas vueltas, cuyo secreto él sólo posee; pero, si se les observa bien, de cada uno del grupo se desprende una lección ejemplar. Una vez, el santo carga sobre sus espaldas a dos elegantes jóvenes que caminan detrás del grupo de fieles, en el momento en que sobre el puente de Sant'Angelo pasan delante de las horcas patibularias y les invita a encaramarse allí, entre las burlas de la multitud. En otra ocasión el santo pone en los brazos de un solemne burgués, que no comprende cómo la alegría de Dios es la sencillez humana, un perrillo, con la orden de llevarlo así durante varias horas. ¿Se mezcla alguna vez cualquier bonita mundana entre los seguidores del santo? Felipe le coloca en la nariz sus lentes y estalla una enorme risa en la muchedumbre. Cuando sorprende a un pecador, Felipe exclama en medio de fuertes golpes: «¡Vamos, estúpido, bruto, animal!», y le tira de la barba, de la oreja o del vestido. Y todo lo hace con tal simplicidad que sólo a los necios se les ocurriría tomárselo a mal. Su «continua hilaridad de espíritu» resulta comunicativa, contagiosa, y su buen humor, que apenas abandona, está en el término medio entre la ternura y la ironía, entre el consejo moral y la chanza: allí

precisamente donde brilla, con la alegría, la libertad del cristiano.

Pero ese personaje tan curioso y desconcertante es al mismo tiempo un hombre de maravillosa pureza de alma, un altísimo místico a quien el cielo colma de gracias visibles y carismas. Cristo en persona —se cuenta— le ha señalado con su indeleble sello en un misterioso encuentro del que Felipe no habla nunca, pero que, a buen seguro, ha debido ser decisivo en su vida; y se añade que desde aquel instante su corazón de carne resultaba pequeño para contener la inmensidad de su amor sobrenatural, hasta el punto que ha crecido, crecido, curvando sus costillas para dar espacio al dilatado órgano.[1] Diríase, cuando hace oración, que no pertenece a la tierra y que está pronto a volar al cielo, al que tiende sus flacas y trasparentes manos. Y es evidente que cuando está a la cabecera de los enfermos (uno de sus lugares preferidos) Dios realiza por su medio curaciones milagrosas. ¿Y qué significan esos gritos, esos cantos y diálogos misteriosos que duran horas enteras en la capilla donde Felipe celebra la Misa? ¿Qué otras cosas se cuentan de él? Que sabe de antemano, con sólo mirar a un cardenal, si su púrpura se hará un día blanca, y si el rojo capelo se convertirá en tiara de tres coronas. Los penitentes que —como más tarde con el Cura de Ars— se arrodillan ante su confesonario no necesitan explicar sus faltas: el santo lee en sus corazones mejor que ellos mismos. Mas a quien se atreva a preguntarle: «¿Cómo sabéis que he cometido esta falta?», el santo responderá riéndose: «¡Por el color de tu pelo!»

Así era Felipe, el santo que tan poco se parecía al modelo creado por San Ignacio. Había nacido en Florencia en 1515 —año afortunado que vio también el nacimiento de Santa Teresa en Avila— en una familia de pequeños comerciantes pobres; desde pequeño daba muestras del carácter que le merecía el sobrenombre de «Pepo buono» —Felipe el bueno—, y a los diecisiete años, en vez de dedicarse a aprender los arcanos del negocio en la casa de uno de sus tíos, se entregó del todo al servicio de Cristo. Durante años, viviendo como podía, acostándose en las iglesias o en los pórticos, siempre con su pan en la capucha de la capa, fue uno de los apóstoles laicos de la Palabra, testigo bastante erizado de la Verdad, de acuerdo con un tipo de hombre que hoy se nos haría inverosímil, pero que abundaba entonces. Predicaba en todos los barrios, aun los peor afamados, al aire libre, ante benévolos auditorios; y comenzaba a obtener sorprendentes conversiones. Con frecuencia se le veía en las catacumbas, postrado en oración ante el sepulcro de algún mártir; y regularmente peregrinaba por «las siete iglesias», las más santas y célebres basílicas de la ciudad. La Hermandad de la Caridad, que por entonces contaba con miembros de todas las clases sociales, no contaba con un sujeto más entregado al servicio del prójimo que aquel singular seglar con los labios henchidos de Dios.

Poco a poco organizóse en su derredor un pequeño grupo de fieles —venidos como al azar—, recogidos entre aquellos mismos a los que él increpaba en la calle con su grito famoso: «Bueno, hermano: ¿estamos dispuestos a obrar bien?» Por motivos bastante oscuros y bajo influencias tampoco claras aceptó el sacerdocio, aunque no parece que hiciera nunca estudios de teología regulares. Pero el espíritu de Dios no necesita, para soplar, ni de teologías ni de teólogos: y era evidente que el Espíritu de Dios hablaba por boca de Felipe.

En la iglesia de San Jerónimo «della Carità» —y con más seguridad en su cripta— recibía a sus amigos y seguidores fervorosos, en conventículos de almas deseosas de la verdad. Aquel reducido grupo recibió el nombre de *Oratorio* —el mismo que habían recibido otros grupos en apariencia análogos—.[1] Felipe —con su característica sencillez— preparó un nuevo método de ejercicios espirituales —exactamente lo contrario de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio— que consiste en un comentario de la Palabra; ese libro recibió también el nombre de *Oratorio*,

1. Al hacerle la autopsia, se comprobó que su corazón era anormalmente grande y las costillas aparecían levantadas: aneurisma dirá el científico.

1. Los *Oratorios del Amor divino,* con los que no debe confundirse el *Oratorio* de San Felipe Neri.

como el grupo, y estaba destinado a dar nombre a una de las más bellas formas de la música religiosa. En el *Oratorio* se arranca siempre de un texto: uno de los hermanos lee unas páginas de un libro piadoso; otro comenta y explica el pasaje; un tercero propone preguntas y objeciones, o aclara puntos que han quedado oscuros. ¡Maravilloso diálogo! Y como no conviene quedarse en la altura especulativa, donde el vértigo amenaza, otro asistente cuenta un episodio de la historia de la Iglesia, o evoca, día tras día, los pasos de la vida de Cristo. Felipe, que preside las reuniones, interviene a cada instante con una aclaración, con una palabra grave o alegre, y a él le toca siempre sacar la conclusión práctica de lo expuesto. Después de lo cual, ¡adelante!, todo el grupo se pone en pie, corretea por la escalinata de la iglesia y comienza a desfilar en cortejo por las calles. De allí van a rezar a las catacumbas, o a San Pedro, a Letrán, a San Lorenzo o a la basílica de la Santa Cruz que conserva la memoria de los cruzados de Jerusalén; cantan, mientras caminan, a voces alternas, las bellas antífonas, para las que compone admirable música un músico genial que se llama Palestrina...

¿Pensaba Felipe Neri, por este camino, fundar una Orden? Desde luego que no; y se hubiera extrañado bastante si alguien le dijera que, sin saberlo, la estaba fundando; con su habitual sonrisa hubiese respondido que Ordenes ya había muchas: todas las antiguas que se hallaban en vía de reforma y todas las que se venían fundando desde hacía treinta años, los teatinos, los barnabitas, los somascos y los oblatos de Carlos Borromeo, sin olvidar a las más activas, la del Padre Ignacio, a la que estaba dando tanta gloria su nuevo general, Francisco de Borja. Y todo esto sin hablar de las Ordenes femeninas, tan abundantes. ¡Así, pues, no había necesidad de Ordenes nuevas! Y, sin embargo, eso es lo que va a resultar del anárquico esfuerzo del buen santo. Entre todos aquellos que, príncipes y religiosos, artesanos y aristócratas, participaban cada día en los ejercicios del *Oratorio*, estableciόse en seguida una hermandad. Algunos adquirieron, de diversas maneras, un papel de primera importancia: así, el insignificante sastre florentino Parigi, que sirvió durante treinta años a Felipe en San Jerónimo; el antiguo comerciante Cacciaguerra, convertido en místico exaltado; el elegante Tarugi, camarero secreto del Papa, a quien sus magníficos trajes de terciopelo no le impedían mezclarse con la fiel *brigata;* el rústico estudiante del Abruzzo, Baronio, que llegará a ser eminente historiador y cardenal. En la nueva y más espaciosa iglesia donde tiene ahora sus reuniones el *Oratorio,* Santa María in Valicella, se encuentran siempre muchedumbres que desean asistir a los ejercicios; los florentinos vienen a pedir a su compatriota que tome a su cargo, con los suyos, la iglesia que representa a Florencia en Roma, San Juan. Mas el pequeño grupo que lleva toda esta carga es aún minúsculo: apenas llegan a quince. Hay que resolverse a organizar ese movimiento que, de permanecer en la anarquía, puede resultar un peligro: ya en los últimos años de su pontificado Paulo IV ha fruncido su inclemente entrecejo y el mismo Pío V no deja de mirarlo con cierta desconfianza.

Así surge, a pesar de las vacilaciones y resistencias del santo, el *Oratorio.* Fórmanse grupos aquí y allá, en Nápoles, en Milán y Lucca; en Fermo y en Bolonia... Más o menos organizados —mucho en Nápoles y muy poco en Lucca y Fermo—, sólo mantienen una relación muy vaga con el de Roma. En 1575, ante una orden formal del Papa, Felipe acepta que su movimiento libre se convierta en congregación, pero una congregación de tipo singular, en la que clérigos y devotos laicos, sometidos por igual a una simplicísima regla, vivirán en unión de oraciones y acción, sin exterior disciplina ni rígidas reglamentaciones: una república ordenada por el Amor. El único lazo de unión proclamado y reconocido es «el que nace del afecto recíproco y de la comunicación diaria»; y en cuanto se pregunta a Felipe el alfa y omega de su Regla, responde simplemente, uniendo gravedad y sonrisas: «Nada más que la caridad.»

Sin embargo, aquel primer *Oratorio,* tan extravagante y poco organizado, estaba llamado a ejercer una influencia considerable y a formar, al servicio de la Iglesia, un ejército de selección para las grandes batallas de la época.

Más aún que la institución propiamente dicha será su idea la que prolifere, gracias a la irradiación de su poderío espiritual. En el siguiente siglo el cardenal de la Berulle hará de él una poderosa y sólida Orden, bastante distinta, en sus apariencias, del primitivo núcleo, por más que en su espíritu siga estando muy cerca del sublime vagabundo de las calles de Roma; más tarde todavía, el *Oratorio* de Gratry continuará con su mismo ímpetu.[1] En su propio tiempo y en su país el ejemplo de Neri influyó en el clero: los sacerdotes de Italia deben a aquella «escuela de santidad y de alegría cristiana» bastantes de los rasgos de su carácter, y, entre los más simpáticos, la sencillez y la gentileza con que todavía los conocemos.

En cuanto al Fundador, encerrado en su cámara por la enfermedad y la vejez, llegará a un fin digno de su vida. Conseguido el privilegio de decir la Misa en su casa, aun en privado, no dejará de aprovecharlo para consagrarle sus horas. Enflaquecido, extenuado, convertido en una especie de maravilloso cirio o en algo parecido a un pergamino usado, seguirá ardiendo en su fiebre jubilosa y en la misma llama sobrenatural. Repetirá a cuantos vengan a verle su precepto favorito desde la adolescencia: «Vivir siempre en Dios y morir a sí mismo...» Después, cuando los médicos le anuncian solemnemente que su salud es perfecta —a los ochenta años— y que llegará a nonagenario, como en una última chanza, se escabullirá gentilmente. Ante algunos testigos, sólo una pálida mano que se levanta, un murmullo inaudible que se desliza en los labios. Y así, dulcemente, el loco de Dios se habrá dormido en el Señor (1595).

1. En esta época fueron creadas aún otras congregaciones de clérigos regulares: los Clérigos Regulares de la Madre de Dios, fundados en Lucca por San Juan Leonardi, para la predicación y la lucha contra el protestantismo; los Clérigos Regulares de las Escuelas Pías, por San José de Calasanz, español instalado en Roma, cuya primera finalidad era la salvaguarda de la infancia abandonada y delincuente; después, seguirán el ejemplo de San Felipe Neri, San Francisco de Sales, San Vicente de Paúl y otros.

¿Una nueva Iglesia, o un rostro nuevo?

Papas que convocaron el concilio, Padres que trabajaron en él, Pontífices que hicieron efectivos sus decretos, obispos que extendieron su aplicación por todo el universo católico, santos y santas que, en la reforma de las almas y de los organismos, prodigaron tesoros de valor y de fe: a todos hay que evocarlos cuando, al considerar el conjunto de la historia de la Iglesia en ese cambio decisivo del siglo XVI, no puede uno menos de proclamar su admiración. Porque fueron inmensos los resultados de aquel esfuerzo innumerable, cuyos beneficios llegan hasta nosotros. Tomemos de un historiador «neutral» este juicio que los resume:[1] «La obra de unidad constituía al mismo tiempo una obra de purificación y rejuvenecimiento. Existe realmente en 1563 una Iglesia católica nueva, más segura de su dogma, más digna de gobernar a las almas, más consciente de su papel y de sus deberes.»

Pero aquí se nos plantea un problema: «¿Una Iglesia católica nueva?» ¿Es esto tan seguro? Debe plantearse la cuestión porque son abundantes las fórmulas usadas en este sentido y aun los católicos las emplean indiscriminadamente. La religión del Concilio de Trento, ¿es realmente la misma de la época medieval? ¿La misma que la de los primitivos tiempos cristianos? Escritas por autorizadas plumas, han surgido aserciones como ésta: «Fue necesario, puesto que los tiempos habían cambiado, que los jefes de la resistencia, Papas, obispos y teólogos, hostiles al pensamiento y a los hombres nuevos, constituyesen una nueva religión, ese catolicismo tridentino, al que no se ha definido en absoluto cuando sólo se estudian los dogmas.»[2] Y en determinados ambientes protestantes es bastante corriente escuchar que sólo el protestantis-

1. Henri Hauser, *La preponderancia española*, página 7.

2. L. Febvre, *Un problema mal planteado: los orígenes de la reforma francesa y la cuestión general de las causas de la Reforma*, en «Revista Histórica», CLXI, 1929, p. 76.

mo ha realizado el auténtico retorno al verdadero Cristianismo, al puro evangelismo de la Iglesia primitiva, y que el catolicismo tridentino es una fabricación medio italiana y medio española, muy alejada de la verdadera fe.

Semejante interpretación de los hechos resulta tan falsa con respecto al protestantismo como con respecto al catolicismo. La ecuación «Reforma = vuelta a la Iglesia primitiva» es la expresión de un mito propagado por los adversarios del Cristianismo tradicional y desmentido por las realidades. «Reforma, Iglesia primitiva: cómodas palabras para aderezar a sus propios ojos la temeridad de sus secretos deseos. Lo que anhelan, en realidad, no es una restauración, sino una innovación.» [1] Ante el juicio objetivo de la historia —ya lo hemos señalado— la «Reforma protestante» aparece como una revolución que rompe brutalmente la evolución del Cristianismo. Con idéntica objetividad, la Reforma católica queda incluida en una línea que puede remontar sin interrupción hasta los orígenes, tanto por la manera en que se lleva a cabo, como por los principios que afirma. Ya lo demostró Bossuet en una profunda página, en respuesta a una carta en que el filósofo Leibniz le exponía la crítica protestante del Concilio de Trento; [2] y aquellos argumentos permanecen válidos.

No hay medida alguna de las tomadas por el concilio y los Papas de entonces cuyo origen no pueda hallarse en la anterior organización y en los principios de la Iglesia. No existe artículo de fe proclamado por la Asamblea que no se apoye sólidamente en la Escritura y en la Tradición. ¿Son muy numerosos esos artículos? Puede que no tanto como parece, porque, de hecho, pueden reducirse a cinco o seis datos fundamentales; y si la Iglesia ha necesitado multiplicarlos —dice Bossuet— «es porque quienes hubieron de ser condenados habían removido demasiadas materias». ¿Y no parece que, en algunos puntos, van más lejos de lo que se había llegado hasta entonces? Sí; pero siempre se ha admitido en la Iglesia que, siendo ella depositaria de la Revelación, estaba en perfecto derecho y tenía el deber de hacer cada vez más explícito lo que estaba implícito en la Revelación: tal es el papel esencial de los concilios, desde el de Nicea, del que podría decirse perfectamente que, con respecto al Evangelio, fue una «innovación». Es normal que una religión milenaria que se desenvuelve en el tiempo no permanezca encerrada en el limitado espacio en que comenzó hace siglos. «Un árbol que crece, ya no es el mismo, y sin embargo sigue siendo siempre el mismo.» [1] Los cambios efectuados en Trento no constituyen una «nueva religión», sino que integran medidas para la conservación de la antigua. El equilibrio entre la más absoluta fidelidad a los datos de la Revelación y la evolución de las fórmulas y costumbres, impuesta por la vida, es precisamente lo que caracteriza a la Iglesia católica y romana a lo largo de toda su historia: y aquí está el más profundo sentido de lo que ella entiende por Tradición.

Por lo tanto, no hay «una nueva religión». Pero, ¿podría sostenerse que, tal como surge después de Trento, la Iglesia católica sigue siendo exactamente la del tiempo de las catedrales y las cruzadas? Desde luego que no. Aparecen rasgos nuevos; otros, en cambio, antes tan señalados, tienden a debilitarse y aun a desaparecer. Se impone un nuevo espíritu, del que más arriba hemos leído la justa frase de que «no puede definírsele bien mientras sólo se estudien sus dogmas», un espíritu cuyos componentes es fácil determinar —intangibilidad de los principios, creciente sentido de unidad, refuerzo de la disciplina—, pero que toma también buenos elementos de las mismas circunstancias en que se impone y que, al penetrar en los grupos y mentalidades humanas, se viste de diversos colores, permaneciendo substancialmente el mismo. A este espíritu del Concilio de Trento se le encuentra en las prácticas piadosas igual que en las formas arquitectónicas; en la liturgia lo mismo que en la música.

Fenómeno, por lo demás, que no es original en la historia; la religión cristiana, constante y

1. Id., ibíd., p. 60.

2. La carta y la respuesta figuran en las *Obras* de Bossuet, ed. Lachat, XVIII, 198-210.

1. L. Cristiani. Cfr. nota bibliográfica.

fiel a sí misma en su inmutable certeza de la Revelación, se ha introducido con el pasar de los siglos en las más diversas formas de sociedad, tomando aspectos sensiblemente distintos. La Iglesia de los tiempos bárbaros no es idéntica a la del Imperio romano constantiniano; y la de San Bernardo y San Luis, ¡en cuántos rasgos parece distinta de la de Bizancio! Lo mismo sucede hoy: auque fiel a los mismos dogmas y sometida a la misma autoridad infalible del Papa, la Iglesia de los Estados Unidos, ¿es idéntica, en esos aspectos extrínsecos, a las de España, Italia o Francia? La Iglesia, porque es una sociedad humana al mismo tiempo que divina, tiene su destino inscrito en la historia, en la geografía, en la sociología: y así, su único ser adquiere distintos rostros. Uno de estos rostros nuevos es el que presenta después del Concilio de Trento.

Hay que recordar los diversos elementos fundamentales del espíritu de Trento para definir este nuevo rostro de la Iglesia. El más sorprendente rasgo, sin duda, es que todos los dogmas, perfectamente formulados ya, aparecen más sólidos, intangibles. En su carta a Bossuet, Leibniz —que se indigna por ello— ha observado perfectamente este hecho: «Ya no se podrá en adelante —sin ser hereje— dudar de ningún libro, de ninguna parte de la *Escritura Sagrada;* ya no se podrá dudar de que la justificación se lleva a cabo por una cualidad inherente, ni que el fin justificante es distinto de la confianza en la misericordia divina; ni del número septenario de los sacramentos; ni de la concomitancia del Cuerpo y de la Sangre de Jesucristo, con su Divinidad, en la Eucaristía; ni de la materia, forma, o ministro de los sacramentos; ni de la indisolubilidad del matrimonio.» Sí: ésta es la primera aportación del Concilio de Trento en sus decretos, cuyos efectos llevarían el *Catecismo* y el *Misal* a la masa de los fieles. A partir de ese momento se hace imposible discutir o poner en duda las verdades sobre las cuales se ha pronunciado la Iglesia, o aquellas formulaciones a las que ha dado un carácter solemne y definitivo. Demasiado atacadas habían sido esas verdades para que no precisara rodearlas de un muro protector. La Iglesia tridentina es, ante todo y sobre todo, *ortodoxa*, preocupada por la seguridad doctrinal y la fidelidad a los dogmas: este rasgo ha permanecido indeleble hasta nuestros días.

Su segundo rasgo no es menos notable: ese rostro es el de una religión infinitamente más digna, más grave y al mismo tiempo más mística, en su empeño por responder a la angustiosa búsqueda de las almas ávidas del absoluto. La dignidad de la Iglesia es un aspecto al que nos hemos habituado —nosotros los herederos del Concilio de Trento—, de tal manera que nos es casi imposible imaginar una Iglesia en la que se admitiera que verdaderas jaurías retozaran en los edificios dedicados al culto, y adonde los gentilhombres vinieran «con el gavilán al puño como locos torpes», chanceándose en voz alta durante el Oficio. Nos resulta igualmente imposible comprender esas «fiestas del asno» o «del arenque» o «de los reyes coronados», en las que, dentro de las iglesias, lo mismo que en las calles, los canónigos se entregaban, con «el buen pueblo» a cien locuras. ¡Y semejantes costumbres existían aún en 1540! El concilio puso, radicalmente, término a todo.

El mismo tipo del cristiano cambió en absoluto: la práctica de los sacramentos y la comunión más frecuente transformaron a los mejores: verdad es que no pudo haber más fe, ni más ardiente, que en la época medieval, pero esa fe tiende a dar a la existencia diaria un ritmo más hondamente religioso.[1] También la moral sale ganando, por más que sus progresos, sobre todo en el terreno sexual, resulten bastante lentos. Pero es la oleada mística la que va a conmover a las más altas y ardientes almas: esa oleada que parte a la vez de los austeros Carmelos de España y de los *Oratorios* de San Felipe Neri, y que seguirá desplegando sus velas a lo largo de todo el siglo siguiente. Un clero renovado, prepara-

1. Entre los mejores, es evidente; entre los tibios, ese rostro grave y serio, ¿no corre el riesgo de separar a la religión de las demás manifestaciones de la vida? ¿No está aquí el origen del moderno divorcio entre las dos partes de la existencia: los deberes para con Dios y todo el resto, en el que Dios no interviene para nada?

do mejor que nunca gracias a los seminarios, aparece ahora indemne de críticas y de las acusaciones que legítimamente se habían dirigido contra el de unos años antes.[1] Un clero a cuya cabeza, a los Papas sibaritas, políticos o belicosos, suceden ahora los Pontífices sabios, respetables, prudentes administradores o fervorosos místicos.

Por fin, el tercer rasgo esencial de este nuevo rostro es la unidad ordenada en torno a un papado rejuvenecido, que refuerza el universo católico. La Iglesia del Concilio de Trento es una Iglesia más centralizada, mejor fundada orgánicamente que la de la Edad Media. El prestigio del «obispo de la Iglesia universal», ya considerable tras el dichoso fin del Cisma y de la crisis conciliar, resulta aún acrecentado en este medio siglo en que el Papado ha tomado en sus manos a la Asamblea y sancionado sus trabajos. A las tendencias democráticas, y pronto anarquistas, del protestantismo se opone una concepción cada vez más monárquica cuyo coronamiento será, tres siglos más tarde, la proclamación del dogma de la Infalibilidad. El Papa, de día en día proclamado con mayor fuerza jefe supremo de la jerarquía, será reconocido igualmente como capaz de controlar todo lo que piensa, cree, quiere y hace la Iglesia. A su entera sumisión existe ya una fuerza seleccionada para hacer ejecutar sus órdenes: la Compañía de Jesús. Cada vez se discutirá menos el principio de autoridad. En cuanto al principio de unidad, suscita todavía algunas reservas: pero, aunque se encuentren —y se sigan encontrando durante mucho tiempo— católicos irritables por el *ultramontanismo*, el asentimiento explícito o tácito concedido por los Estados a los decretos del concilio y a las decisiones de los Papas, prueba que su triunfo no ofrece duda alguna. Fue el Concilio de Trento quien atajó enérgicamente la evolución que se notaba de tiempo antes en todas las monarquías hacia la constitución de Iglesias nacionales. Podrá haber todavía crisis, como la del galicanismo en el siglo XVII, pero todos aquellos que las provocan no tienen en absoluto la intención de llegar a una ruptura de la unidad.

Ahora bien: ¿no hay ninguna sombra en este cuadro de la época tridentina que merece nuestra mayor admiración?; y en este nuevo aspecto de la Iglesia, ¿no se distinguen rasgos menos felices?; sombras y rasgos menos felices que los adversarios del concilio y de su obra han subrayado más de una vez, y que los mismos historiadores del campo católico no vacilan en reconocer.[1] Vale la pena que insistamos: en la medida en que la Reforma católica fue auténticamente, integralmente, una vuelta a las fuentes vivas, una sumisión heroica a las exigencias de la fe, está por encima de toda reserva. Pero hay que tener en cuenta que esa Reforma se llevó a cabo en un clima de luchas, frecuentemente trágicas, y que la Iglesia, en su propia defensa, hubo de oponerse violentamente a las tesis y a la acción de los herejes. De todo ello resulta a veces un endurecimiento, una inflexibilidad inevitable y aun en ocasiones una rígida estrechez. En tanto que la Reforma católica vino obligada a ser una «Contra-Reforma», tuvo que revestir caracteres de los que no podemos prescindir so pena de ser inexactos.

La Iglesia del *nuevo rostro* es una Iglesia de combate: sólo el Concilio de Trento ha pronunciado más condenas y ha lanzado más anatemas que todos los anteriores concilios juntos. Y no podía obrar de otra manera, puesto que había de enfrentarse con una multitud de tesis opuestas a la santa doctrina y un hervidero de adversarios que, con el pretexto de reforzarla, avanzaban contra la vieja *Ecclesia Mater* con el secreto propósito de destruirla.

De un golpe, la Iglesia tridentina consagra la definitiva ruptura con los protestantes. Y tal como estaban las cosas al momento de clausurar la Asamblea, semejante ruptura era más que deseable: resultaba indispensable. El protestan-

1. El modo de vestir eclesiástico se transforma también, distinguiéndose cada vez más del vestir laico: *así prevalece el color negro, preconizado por* San Carlos Borromeo.

1. Cfr. el admirable artículo de G. Bardy *La Iglesia católica, Edad Media y tiempos modernos*, en el «Anuario Teológico», 949, fasc. IV: es un modelo de inteligencia y probidad.

tismo ya no estaba en la etapa de vacilaciones de un Lutero o un Melanchton: para entonces, el calvinismo había hecho de él una fortaleza de acero, una contra-Iglesia perfectamente organizada. La única respuesta posible a las proposiciones de discusión, que no podían ser sino ilusorias o engañosas, era un categórico *Non possumus*. Y eso era lo que habían comprendido a la perfección los teólogos —sobre todo los jesuitas— que se aplicaban en el concilio a borrar cualquier camino de compromiso; eso es lo que explica la actitud del segundo general de la Compañía de Jesús, Laínez, en el coloquio de Poissy, donde, evidentemente, se propuso hacer fracasar cualquier intento de acercamiento. Algunos historiadores han reprochado a la Iglesia de Trento esta «intransigencia»: pero no se trata más que de una reacción «laica» o «protestante» en sí misma; la Iglesia, guardiana del depósito de Cristo, no podía transigir con el error: con la mejor voluntad del mundo, ni los Padres del concilio, ni los Papas, hubiesen logrado que los errores de Lutero, Zwinglio, Enrique VIII o Calvino se convirtieran en verdades aceptables. Un católico, si desea seguir siéndolo, está obligado en conciencia a suscribir las condenaciones fulminadas por el concilio, sin restricciones ni reservas. Pero no es menos verdad, en el plano de la historia tanto como en el de la teología, que aquella inflexibilidad, simultánea a la que endurecía por entonces al mismo protestantismo, no contribuyó poco a introducir la Cristiandad en el atroz período de sangrientos desgarrones con que va a concluir el siglo XVI, período del que la Iglesia de Cristo, en conjunto, saldrá jadeante y —tal vez...— definitivamente mutilada.

Y en el interior mismo del catolicismo algunos rasgos parecían haber modificado profundamente el antiguo aspecto de la Iglesia: «los soberanos Pontífices y los Padres del concilio, al luchar contra una herejía, dieron a sus definiciones contornos tan fuertemente acentuados que se corre el riesgo de perder de vista las riquezas de que ellos no hablan. En fuerza de las circunstancias las fórmulas que condenan los errores son siempre parciales: y sólo ponen a la luz un aspecto de la verdad... No hay que olvidar, por consiguiente, que la verdad revelada es siempre más rica y más fecunda de lo que pueden expresar dichas fórmulas... La dolorosa crisis del siglo XVI lleva a la Iglesia católica, o al menos a muchos de sus teólogos, a dejar en la sombra numerosos aspectos esenciales de su doctrina y de su vida. San Pablo afirma la tesis de la justificación por la fe, y después de él la recoge San Agustín y la enseñan los Concilios de Milevo y Orange».[1] Puédese uno preguntar entonces si los anatemas —indispensables, lo repetimos— no habrán llevado a un estrechamiento del pensamiento cristiano.

¿Se observa este fenómeno con respecto a la composición misma de la comunidad católica? Verdad es que igualmente indispensable resultaba el reforzamiento de la unidad y la centralización, porque la anarquía amenazaba por todas partes. Se ha repetido muchas veces que aquel estado preliminar hubiera desembocado en una especie de caporalismo de reducción a la uniformidad, y que la Iglesia resultaba empobrecida al desaparecer la sorprendente diversidad de épocas en que un San Jerónimo y un San Juan Crisóstomo se oponían tan vehementemente; pero semejante crítica parece difícilmente aceptable: bastaría con observar juntos a santos exactamente contemporáneos como San Felipe Neri y San Juan de la Cruz o a su inmediato seguidor San Francisco de Sales, para comprender que, en el interior del cuadro jerárquico —estricamente definido ya—, seguían siendo posibles las diferencias temperamentales y de vocación; la simple sucesión de los Papas y la variedad de sus caracteres reservan aún una oportunidad de discusión, de arbitrajes y mejoras.

Mucho más evidente es otro rasgo, que no deja de llamar la atención del historiador. «Para oponerse con mayor eficacia a las doctrinas protestantes referentes al carácter invisible de la Iglesia espiritual, se ha llegado a no hablar casi de otra cosa que de la Iglesia visible, mirada como una institución, como un gobierno o como un organismo. El tratado de la Iglesia queda constituido así, al mar-

1. G. Bardy, íd., ibíd.

gen de la teología propiamente dicha; por una parte, se llega a una tesis de apologética, y por otra a un fragmento de derecho canónico... Se termina así por olvidar casi el aspecto interior de la vida de la Iglesia, cuerpo místico del Salvador y habitual distribuidora de la Gracia.»[1] Y sabido es que uno de los más brillantes timbres de la gloria del Papa Pío XII es el haber recordado enérgicamente la necesidad de una teología de la Iglesia, «Cuerpo místico», sin la que los católicos quedarían reducidos a miembros de una sociedad o de un partido. Pero también es verdad que al acentuar tan eficazmente el carácter visible de la Iglesia, el Concilio de Trento ha contribuido mucho a proporcionarle sus caracteres de potencia social y de organismo imponente, al que las conquistas del arte renacentista, hábilmente utilizadas por los Papas, acabaron de revestir de prestigio grandioso pero a veces desconcertante. De los dos factores esenciales e indisolubles que constituyen la majestad divina de Cristo, la Cruz y la Gloria, la Iglesia del Concilio de Trento parece haber exaltado la segunda a los ojos del profano. Pero los verdaderos católicos saben que una no existe sin la otra, y en los suntuosos mármoles de San Pedro saben hallar, misteriosamente, la presencia del Dios de los pobres de espíritu.

Así es el nuevo rostro que la Iglesia va a mostrar a la historia. En el instante en que termina el Concilio de Trento y muere Pío V, la gran crisis que desde hace medio siglo sacude al mundo cristiano, está lejos de haber concluido; por el contrario, se halla en vísperas de alcanzar su paroxismo sangriento. Pero, al menos, parece seguro que la nave de San Pedro ya no será anegada por la tormenta, porque definitivamente está a salvo. El catolicismo se ha enfrentado con la herejía. Ha sabido despojarla de sus mejores medios de propaganda, al reformarse a sí mismo y rejuvenecer. Ha hecho brotar, de lo más hondo de su fidelidad, las expresiones más bellas, más elevadas, de la más segura doctrina; y en adelante las almas ansiosas del absoluto, ya no necesitarán acudir a Lutero ni a Calvino en demanda de respuesta a sus viejas aspiraciones, sino que la hallarán en Santa Teresa de Jesús o en San Juan de la Cruz. También ha logrado el catolicismo adherirse todo lo que era aprovechable del humanismo, cuanto este movimiento había aportado al mundo de la inteligencia creadora; y ha dado a conocer esa síntesis viva a través de sus santos: hoy un San Ignacio de Loyola y mañana un San Francisco de Sales. Al mismo tiempo que, como para compensar las pérdidas que en Europa le había infligido el protestantismo, este catolicismo glorioso y combativo, envía en pos de San Francisco Javier a otros santos que le conquisten el mundo.[1] Realmente, esta Iglesia del Concilio de Trento, esta Iglesia de la nueva faz es tan grande y tan admirable como sus predecesoras. En el difícil y tenebroso camino por el que, desde hace dos mil años, avanza perdida la humanidad, con el ansia de llegar a la luz, esta Iglesia rejuvenecida ha franqueado una etapa decisiva y ha escalado otro peldaño.

1. G. Bardy, *id.*, *ibíd.*

En el espejo del arte

El arte acercó su espejo a este nuevo rostro de la Iglesia y reflejó una imagen tan fiel que tal vez baste —para penetrar en el espíritu del Concilio de Trento— con mirar y meditar en las obras de arquitectura, de pintura, de música desarrolladas en dicho clima.[2] Fueron numerosas en ese medio siglo que va desde la muerte de León X (1522) a la de San Pío V (1572) durante el cual el Concilio de Trento se impuso con su Reforma a los espíritus, se expresó en los cánones de la Asamblea y, por útimo, comenzó a influir en las instituciones y en las costumbres. Y si es cierto que aquella Reforma fue un movimiento de austeridad, también lo es que nada tuvo de oposición sistemática a las artes. Todo

1. Cfr. más adelante, cap. IV.
2. Es imposible tratar este tema sin rendir homenaje al Maestro que ha renovado todas las perspectiva, Emilio Mâle (obra citada en las notas bibliográficas): en la sucesión de los capítulos de su libro está enteramente penetrado el espíritu del Concilio de Trento.

lo contrario. Frente a los iconoclastas protestantes que rechazaban las imágenes pintadas o esculpidas y no aceptaban en sus templos más que la total desnudez de las paredes, la Iglesia preconizó la veneración de verdaderas obras de arte que permitían a sus fieles apoyar su fe en las formas bellas[1] y siguió viendo, más que nunca, en el esplendor de los templos, una glorificación de la majestad de Dios. Así, en todos los países en donde no triunfó el protestantismo, y especialmente en Italia, que estuvo casi del todo protegida contra la herejía, el arte continuó viviendo con la misma intensidad de épocas precedentes, y la Iglesia confirmó su papel de protectora y de mecenas.

De los ocho Papa que ocuparon la silla de San Pedro durante esta media centuria, uno sólo, Adriano VI de Utrecht manifestó poco interés por el arte, salvo para condenar, con evidente desprecio, las obras maestras de la antigüedad y los ídolos paganos. Mas Clemente VII, el impulso creador de cuyo pontificado pareció quedar roto con el «saco» de Roma, siempre que pudo, siguió la tradición de sus predecesores, llamando a Miguel Angel para que concluyera su labor en la Capilla Sixtina, e interesándose personalmente en la construcción de San Luis de los Franceses, cuya primera piedra había puesto siendo cardenal. Paulo III, el Papa que hizo triunfar la idea del Concilio de Trento, espíritu enciclopédico y refinado intelectual, mutiplicó las obras de arte, haciendo erigir la Porta de Santo Spirito y el célebre Palacio Farnesio, obra maestra de Sangallo el Joven, acabada por Miguel Angel; edificó también, en el Vaticano, la Capilla Paulina y la Sala Real, sin descuidar la actividad en las obras de San Pedro. Julio III apenas se interesó en otra cosa que en su deliciosa Villa del Monte; y al nombre del efímero Marcelo II cabe asociar una obra inmortal, la *Misa de la Coronación*, de Palestrina. El terrible Paulo IV hizo proseguir los trabajos de San Pedro, animó a su sobrino a levantar el Colegio romano y esa *Annunziata* cuyo ábside adornaría elocuentemente Zuccari; y en el *Juicio Final*, de Miguel Angel, el terrible Caraffa sabía reconocer la fe grave y trágica del artista y propia... Pío IV, el Pontífice a quien debió el concilio el término de sus sesiones, en cuanto mecenas y propulsor de las artes, alcanzó un puesto tan considerable como el de Julio II o León X: arregló la plaza de San Pedro, creó el famoso *Casino* (glorieta) *Médicis* en los jardines del Vaticano, rehízo las murallas del sacro palacio, terminó el artesonado de San Juan de Letrán, elevó la Puerta Pía y la Puerta del Popolo, cerca de la cual hizo edificar una hermosa «villa» e hizo que Miguel Angel construyera la espléndida e imponente Santa María de los Angeles, sobre las Termas de Diocleciano, sin mencionar los trabajos que llevó a cabo en Ancona, Ostia y Civittavecchia, ni el *Oratorio*, cuyo triunfo aseguró. Y si el Papa Ghislieri, el austero San Pío V, prestó más atención a los trabajos de utilidad pública que a las obras de arte propiamente dichas, al menos tuvo el mérito de no atajar lo que ya se había emprendido, y aun de animar el inmenso movimiento que, tras el concilio, empujó a tantos obispos y a todas las Ordenes religiosas, antiguas y nuevas, a restaurar o edificar iglesias.

Nada hay, pues más falso que imaginar, entre los Papas del Renacimiento y los de la época tridentina una especie de vacío. Los del siglo XVI prosiguieron cuanto habían comenzado los del XV —sin duda con otro espíritu, pero con el mismo corazón—. Ninguna prueba hay más eficaz de esta fidelidad que la de la fábrica de la basílica de San Pedro, aquella enorme y prodigiosa obra cuyo comienzo, en 1499, había señalado la fecha del «Alto Renacimiento» y que proseguía abierta durante ciento cincuenta años, contra viento y marea, contra guerras y revueltas, contra las intrigas y desfalleci-

1. El culto a las imágenes ocupa en la teología católica uno de los más importante y difíciles tratados. Santo Tomás —2^{ae}, q. 94, a. 2— resume en estos puntos la doctrina católica: las imágenes de Cristo y de sus Santos se exponen a la veneración de la Iglesia por estas causas: para instrucción de los profanos, que en ellas tienen una especie de libros; para que más se graben en nuestra memoria el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos; y para excitar en los fieles la devoción «cuyo afecto se incita más eficazmente por las cosas vistas que por las oídas». *(Nota del traductor.)*

intentos de los hombres. Bramante, que había concebido el genial proyecto, había muerto ya hacía tiempo; Rafael, su sucesor al frente de los trabajos, le siguió pronto a la tumba, lo mismo que sus dos ayudantes, Fra Giocondo y Giulio Sangallo; en el momento en que acababa de sucederle Antonio Sangallo, el joven, lo interrumpió todo la atroz sacudida de 1527; pero bien pronto, en cuanto fue posible, se reanudaron las obras: cientos y cientos de obreros invadieron de nuevo la fábrica y otra vez, de todas partes, llegaron mármoles y otros materiales de gran riqueza. Miguel Angel tomó, en 1546, la dirección de la gigantesca obra —muy proporcionada a su talla general— volviendo al plan bramantino de planta de cruz griega,[1] pero concibiendo ya la idea de sustituir la cúpula estilo Panteón, prevista al principio, por otra, más admirable aún, inspirada en Bruneleschi; hasta su muerte trabajó en la realización de aquel sueño titánico, en la que los siglos podrían reconocer la grandeza y majestad de la misma Iglesia. Brillante y admirable historia, signo concreto de la voluntad que guiaba a los católicos, a pesar de todos los peligros y defecciones, a su propia afirmación y triunfo.

Esta fidelidad al arte, de la que la Iglesia del Concilio de Trento dio tan sorprendentes pruebas, corría pareja con una profunda modificación de su actitud con respecto al significado mismo del arte. Los grandes Papas humanistas y mecenas lo habían concebido como un valor en sí mismo, destinado a proporcionar a la Iglesia, y sobre todo al Papado, un brillo insigne, sin tratar de ponerlo al servicio de la fe. De todo ello había resultado una gran ambigüedad y ciertas discutibles complacencias, de las que no estuvieron tampoco limpios algunos Papas del período conciliar. ¡Cuántas de entre las obras de arte realizadas entre 1522 y 1572 fueron laicas y profanas, aun a veces en el sentido menos aceptable de la palabra! Así, bajo Paulo III los frescos del Vaticano y de Sant'Angelo resultaron de un paganismo nunca visto, y el buen reformador Pío IV, que entregaba gruesas sumas para edificar su Casino, no resulta menos sorprendente. ¿Iba a permanecer el arte, patrocinado por la Iglesia, al margen de la gran corriente que le empujaba a renovarse y purificarse? También en este campo entraría en acción el espíritu del concilio.

En la XXV y última sesión, se propuso a votación un canon referente al arte. «El santo Concilio prohíbe que se coloque en las iglesias ninguna imagen que se inspire en un dogma erróneo y que pueda confundir a las gentes sencillas. Quiere que se evite toda impureza, que no se dé a las imágenes atractivo provocador; y prohíbe igualmente que en lugar alguno, ni siquiera en las iglesias no sujetas a la visita del Ordinario, se coloque ninguna imagen insólita, a menos que el obispo la haya aprobado.» Estas líneas definían una nueva actitud de la Iglesia respecto a la iconografía religiosa, que debía ser limpia, correcta, pura, tanto desde el punto de vista moral como del dogmático. Tal era el aspecto negativo de la obra estética del concilio; pero bien pronto, inspirada en el espíritu que animaba a la Asamblea, comenzó una acción positiva, que tendía a trasladar ese espíritu a las obras de arte: acción cuyos principios formuló Milanus, en 1570, en su tratado latino sobre las *Pinturas e imágenes sagradas*.

La primera manifestación del nuevo estado de ánimo, fue una oleada de pudor. Paulo IV no había esperado a las decisiones conciliares para hacer cubrir, después de 1558 —cuando todavía vivía Miguel Angel— las desnudeces de la Sixtina, y Pío V hizo terminar tan meritorio trabajo.[1] Más tarde, bajo Clemente VIII, faltará poco para que se borren todos los frescos escandalosos. Y tal gesto era aprobado por la opinión; detalle curioso: un escritor sobresalió por su virtuoso entusiasmo al alabar semejante destrucción: ¡el Aretino! Muchos siguieron el gesto de los Papas: San Carlos Borromeo hizo cubrir todos los desnudos que pudo; más tarde, Belarmino se gloriará de haber obtenido de un amigo pintor que vistiera todas sus obras; y hasta hubo obispos más expeditivos, como el de Malinas,

1. Maderno, después, abandonaría ese plan.

1. Hay que recordar los nombres de esos defensores del pudor: Daniel de Volterra, en 1559, y Girolamo de Fano, en 1566.

que hicieron destruir todos los cuadros y estatuas que les parecían impúdicos. Y la expulsión del Vaticano de todas las estatuas paganas, llevada a cabo por Pío V, procedía del mismo espíritu. Tal movimiento de pudibundez irá todavía más lejos, hasta que se vea al Papa Inocencio VIII cubrir con una camisa a un encantador Niño Jesús recién nacido, obra de Guercini.[1]

Por todos los medios se prosiguió el mismo esfuerzo para corregir los antiguos errores. No sólo fueron las imágenes demasiado desnudas las que salieron de las iglesias, sino también los personajes inútiles, los episodios ociosos, todo aquel baratillo que ponía en las obras del Renacimiento un pintoresquismo tan encantador como poco cristiano. Pablo Veronés fue llevado ante el Santo Oficio por haber pintado en una «Santa Cena» figuras poco dignas de tema tan grave; y no supo responder sino que había puesto allí aquellas imágenes para llenar vacíos y «hacer buen efecto», por lo que se le ordenó que en un plazo de tres meses retocara su obra. Desde luego que cuanto en el arte pudiera evocar los errores doctrinales debía ser enérgicamente proscrito. Durante los años que siguieron al Concilio de Trento, los censores religiosos se enfrentaron igualmente con las traducciones apócrifas, de las que los artistas habían tomado temas tantas veces. Reprochóse a no pocos artistas el que hubieran pintado a la Santísima Virgen desvanecida al pie de la Cruz, cuando el *Evangelio* dice que estaba en pie: *Stabat*. Más tarde disminuirá y se extinguirá este rigor, pero el universo de los apócrifos era ya letra muerta y los artistas modernos lo ignorarían casi del todo.

A semejante esfuerzo negativo correspondía otro positivo mucho más considerable. La Iglesia del Concilio de Trento se dio perfecta cuenta del papel apologético que podía desempeñar el arte; ardiente y apasionada, resolvió usarlo en la inmensa tarea que entonces emprendía para hacer frente a la herejía y reconstruir los fundamentos del Cristianismo. El gran acontecimiento de este período es precisamente el hecho de que la Iglesia tomara en sus manos al arte;[1] mientras el Renacimiento, y sobre todo el del siglo XV, el de los genios, señaló el triunfo del individualismo creador, el período subsiguiente al concilio correspondería a la expansión de un arte católico con nuevas características, muy fijas, de las que con toda seguridad puede decirse que fueron inspiradas por los teólogos tanto como por los censores.

Favoreció a la profunda transformación de los elementos del arte el hecho de que los mismos artistas, influidos por el ambiente de la época, fueron cada vez en mayor número profundos creyentes. En los postreros años de su vida, Miguel Angel, bajo la doble influencia de su mística amiga Vittoria Colonna y de la Compañía de Jesús, cuyos métodos y espíritu le entusiasmaban, siguió una conducta íntegramente cristiana, de un cristianismo grave, lleno de angustia ante la muerte y el juicio, que le haría exclamar: «¡Ahora comprendo cuán grávida de error estuvo la apasionada ilusión que me condujo a hacer del arte un ídolo soberano...!» Desapareció casi del todo el tipo del artista juguetón y caprichoso —tan frecuente en el Renacimiento— que con igual corazón y talento trabajaba en obras religiosas y paganas. En su lugar, se multiplicaría este otro tipo de artista creyente práctico, y aun a veces de insigne piedad: así Guercini, que asiste a misa cada mañana, y cada tarde va a una iglesia para orar; así el caballero Bernini, que comulga dos veces

1. Hay que notar, sin embargo, que este movimiento de pudor sólo afectó a las obras localizadas en las iglesias. Las decoraciones paganas —con frecuencia muy libres— siguieron siendo muy aceptadas en los palacios, aun en los de los Papas: el Palacio Farnesio, por ejemplo.

1. Sobre todo en este punto, los trabajos de Emilio Mâle ha renovado todos los puntos de vista. En la introducción a su gran libro ha confesado él mismo, con gran humildad, la evolución de su pensamiento. En las últimas páginas de su *Arte religioso del fin de la Edad Media* había escrito: «En adelante, habrá todavía artistas cristianos, pero ya no habrá un arte cristiano.» Sus trabajos posteriores le llevaron a cambiar totalmente de opinión. En todos sus obras referentes a la época después del Concilio de Trento, su genio y su paciencia supieron descubrir un simbolismo y una apologética concordes con las preocupaciones del tiempo.

por semana y cada año hace un retiro espiritual; así el piadoso —y dulzón— Carlos Dolci, que hace voto de no pintar nunca más que imágenes que inspiren devoción a las almas.

¿En qué direcciones se orientaría el arte? «Habiéndose convertido en una forma de doctrina, el artista llegaba a pensar que el asunto de sus cuadros era una parte esencial de aquélla.» Mientras que en la época del Renacimiento el tema de la obra no era más que un simple pretexto destinado a evocar felizmente formas y colores, ahora —y cada vez más durante el siglo XVII— lo más importante es lo que el artista trata de expresar, o, mejor aún, lo que sus consejeros teólogos le inspiran. De tal manera, tras el Concilio de Trento surge un arte combativo, cuyos protagonistas se empeñan en exaltar todo lo que el protestantismo ataca. «El culto de la Virgen, el primado del Papa, la fe en los sacramentos, la eficacia de las oraciones por los difuntos, la eficacia de las obras, la mediación de los santos, la veneración de imágenes y reliquias, todos los dogmas o todas las tradiciones antiguas, fueron defendidos por el arte aliado de la Iglesia.» Los temas tratados durante más de un siglo llevarán el marchamo de esta intención apologética combativa.

Pero el arte no sólo explota los temas del pensamiento y la acción de la Iglesia tridentina: igualmente expresó su clima. El catolicismo renovado por el concilio era una religión grave, patética, en la que se invitaba al alma fiel —como en los «Ejercicios» de San Ignacio— a meditar en la Pasión de Cristo y a considerar la vida en función de la muerte. Y el arte se asimiló ese carácter. Más allá de la edad de oro renacentista, en la que aun el arte cristiano había exaltado con tanta frecuencia el júbilo de vivir, las nuevas tendencias parecían unirse a los últimos períodos de la Edad Media, tan llenos de terrores y de angustias. Ya no se expresaba el plácido reposo en Dios, sino la terrible aventura[1] de la búsqueda del absoluto, la misma que por entonces corrían los grandes extáticos. No se evocaba ya la belleza de la Creación, sino el drama del hombre prometido a la muerte por el pecado; algunos artistas de la época —como un Valdés Leal de Sevilla— llevarán esta tendencia hasta lo macabro: la pompa fúnebre, tan cara a los jesuitas, los catafalcos fijos en la piedra, serán siempre signo de la nueva tendencia. La obra maestra de este arte —entre otras, pues igualmente se puede pensar en el cruel *Descendimiento de la Cruz*— es el *Juicio Final* de la Capilla Sixtina, la última gran empresa del viejo maestro, concebida después del «saco» de Roma, en la atmósfera entenebrecida por aquel drama, y realizada en el momento en que la interior evolución de Miguel Angel coincidía perfectamente con la que la Iglesia trataba de imponer a sus fieles; página prodigiosa, casi inaccesible a nuestra sensibilidad, donde no queda un resquicio, ni el menor pedazo de aire o de paisaje, donde puedan reposar el corazón y la vista, hasta tal punto está todo bañado en una atmósfera de plomo fundido y de vértigo, perfecta evocación de aquel día de inimaginable cólera del que habla el *Dies irae*, cuando los siglos y los mundos se hundan en el abismo y, bajo la mano del Juez supremo, los hombres, distribuidos en grupos como en el fresco, se sientan estremecidos de terror y desesperación.

Al mismo tiempo que las reacciones del alma creyente ante el hecho del pecado y del castigo, el arte tridentino trató de expresar la gloria de la Iglesia renovada, reinstaurada en toda su fuerza y en sus certidumbres. En adelante, esta intención puede encontrarse en todas partes: tanto en la arquitectura como en la pintura y escultura. Las Anunciaciones y Transfiguraciones, las Asunciones y Ascensiones, todos esos temas que hablan de una tierra ligada al cielo por modo sobrenatural, surgirán abundantes de manos de los artífices, en la magnificencia de nubes y glorias lo mismo que en los lienzos de oro y púrpura, símbolos de la Iglesia triunfante. La arquitectura intervino en el juego: abandonando las mesuradas armonías del Renacimiento, imitadas de la antigüedad, los artesonados, la decoración pintada y los juegos de sombras y luces que tanto habían amado los góticos; adoptó un nuevo tipo de iglesia, del que

1. No debe olvidarse, sin embargo, que San Juan de la Cruz la llama constantemente *dichosa ventura*.

dio el modelo Viñola (1507-1573) al construir en 1568, para la Compañía, la célebre iglesia del Gesú, de Roma. Orgullosas fachadas de cuerpos superpuestos, plantadas ante una nave que les era totalmente ajena, frontones puramente ornamentales, llenos de estatuas e interrumpidos por campanarios, naves enormes y únicas, con bóvedas de cañón, rodeadas de pequeñas capillas laterales extrañas al conjunto, con monumental cúpula en la nave del transepto, construcciones sin misterio, que hacen pensar en el salón de un palacio[1] antes que en la casa del Dios de los pobres, por la abundancia de los mármoles de colores, estucos y oros: tal fue el modelo de edificio religioso —lo más distante posible del templo protestante— que adoptó la «Contra-Reforma» y que la Compañía de Jesús extendió por todo el mundo católico hasta nuestros días.

¿Y qué influencia ejercieron estas ideas, desde el punto de vista estético, sobre el arte cristiano? Es difícil dar un juicio decisivo, porque el período en que se constituye este arte, corresponde precisamente al período en que, desaparecida la generación de genios del Renacimiento italiano surge la de los talentos, grandes desde luego, y que todavía podían pasar por maestros, pero que ya no poseían la fuerza creadora de sus antecesores; por otra parte, los otros genios a los que animará el Concilio de Trento en otros lugares, apenas habían nacido o comenzaban a crear por entonces; en 1572, El Greco tenía veinticinco años y Rubens no había nacido aún. De la raza de los titanes, sólo sobrevivía en Roma, hasta 1564, Miguel Angel. En ninguna técnica puede encontrarse un equivalente de los hombres de la generación anterior: *Viñola*, el «Vitrubio moderno», Vasari, constructor del Palacio de los Oficios (y más conocido como biógrafo de los grandes maestros), y aun *Palladio* (1518-1580) a quien debe su belleza Vicenza y su San Jorge el Mayor, Venecia, no valían lo que Brunelleschi, ni Bramante, ni Miguel Angel. En escultura, el hábil y un poco jactancioso *Benvenuto Cellini* (1500-1571) —¡tan alejado del espíritu de la Reforma católica!— que sobre todo triunfó en Francia, y el *Sansovino* (1485-1570), autor de las puertas de bronce de San Marcos de Venecia, no pueden enfrentarse con las obras maestras de Donatello, Verrocchio, y menos aún con el autor del *Moisés* y los *Esclavos*. En pintura, el *Primaticio* (1504-1570), con su talento firme, dichoso y sonriente, igual en todas las tareas a que le llamó la confianza del rey de Francia, no podría igualarse con los grandes maestros.

Una sola excepción de importancia hallamos en medio de esta especie de baja tensión creadora. En Venecia, en la opulenta ciudad reina del Adriático, dominadora de Chipre y vencedora de Lepanto, ignorante aún de que su decadencia había comenzado, embriagada en su propio esplendor, tres hombres permanecían aún al nivel de los grandes maestros de la época dorada: el viejo *Tiziano* (muerto en 1576), llegado a una avanzada edad sin haber perdido nada de su poderío y de su fervor, completados ahora con la soberana serenidad de la vejez que ponía un sello a la riqueza de sus dones; el *Tintoreto* (1516-1594), su discípulo, con frecuencia indócil, hijo del tintorero Robuski, genio a la vez aristocrático y popular, apasionado de los grandes lienzos de pared —su *Paraíso* es el cuadro más grande conocido—, decorador de iglesias y de palacios, autor de retablos en serie, frecuentemente profundo, aun en medio de su sorprendente facilidad; y el *Veronés* (1528-1588), Pablo Cagliari, de Verona, pintor de los colores refinados y sublimes, de los brillantes soles, de las cabelleras luminosas y de las corazas de oro, que tendrá el honor de pintar, en el Palacio de los Dux, la más grandiosa escena de la historia de su patria en ese *Triunfo de Venecia* que, por sí solo, bastaría para sensibilizar la gloria de la Serenísima. Estos tres maestros se pusieron al servicio de la Iglesia renovada, pero, ¿sin nostalgia ni sentimiento? Sería mucho decir. Todavía hay mucho de pagano y de rena-

1. Hay que notar, con todo, que esta impresión que producen las iglesias de los jesuitas, como monumentos profanos, no debe hacernos olvidar que estos «salones de Dios» fueron proyectados siempre en función de los oficios religiosos, para permitir que todos los fieles vieran el altar y siguieran el santo sacrificio de la Misa, mientras los ambones y coros góticos impedían a los asistentes ver el altar.

centista en todos ellos, y al *Amor sagrado*, como en el ilustre cuadro de Tiziano, se opone muchas veces el *Amor profano*. Y puede dudarse de que sea muy conforme al canon del concilio la deslumbradora *Susana*, de Tintoreto (que hoy podemos ver en el museo de Viena), mientras se baña con sus brazaletes, bien digna de tentar a los dos ávidos viejos que la contemplan; y, para no citar más que a una entre tantas admirables formas, ¿qué es la *Judith*, de Veronés sino una espléndida cortesana veneciana? Sin embargo, en una buena parte de su obra, estos prestigiosos maestros de la ciudad de los Dux, entraron de lleno en la corriente religiosa de su tiempo, celebrando la gloria de la Iglesia en su esfuerzo de irradiación, y traduciendo la vuelta a la Sagrada Escritura, característica de su tiempo, junto con la expresión de la gravedad de la fe y de la hondura del drama cristiano. El *Entierro del Señor*, de Tiziano, el *Calvario*, del Veronés, y las cincuenta composiciones de Tintoreto en la «Scuola» de San Marcos, entre los que sobresale el conmovedor *Ecce-Homo*, dan testimonio de esa profundidad del espíritu cristiano en el alma de aquellos maestros, lo mismo que algunos de sus retratos —el famoso *Paulo III con sus sobrinos*, de Tiziano, por ejemplo— y no pocos de sus vastos conjuntos bíblicos (las *Bodas de Caná*, del Veronés) expresan perfectamente la gloriosa solemnidad de la Iglesia de entonces, la majestad de los Papas y el esplendor de la remozada tradición.

Desgraciadamente, no todo permanecería a ese nivel en el arte surgido del Concilio de Trento. Como todos los grandes movimientos creadores, el Renacimiento había incubado sus propios peligros. El más grave de todos era el servilismo. Ante las inigualables obras de los maestros, los talentos buscaron sus secretos y —según regla constante— no hallaron más que recetas. La importancia sistemática de sus métodos condujo a curiosísimos excesos: el Dios formidable de Miguel Angel, repetido por Guido Reni y el Dominichino en numerosas copias, se convierte en un trabajo vulgar; y de igual manera, los *Cristos* de Leonardo y las *Madonnas* de Rafael degeneran cada vez más en los «Jesús» de Guido y en las Vírgenes fáciles de Dolci. Al intervenir sobre todo esto el rigor disciplinario del Concilio de Trento para imponer a los artistas imperiosos criterios morales, temas y hasta modelos muchas veces, obró en el mismo sentido, el de un piadoso conformismo en el que el arte religioso no hallaría siempre ventajas. No podemos dudar de que éste sea uno de los menos felices resultados de la obra tridentina, por tantos otros conceptos grande: haber contribuido, en gran medida, al éxito de un «arte sagrado» en el que estuvieron ausentes los grandes creadores del Renacimiento, y mucho más aún los imagineros y escultores románicos y góticos.

Sin embargo, en medio de este servilismo, derivación lógica de las lecciones de los genios, y sobre todo en los aspectos lujosos y gloriosos, intencionadamente teatrales, que presentaba el arte del Concilio de Trento, quedaba todavía una posibilidad de renovación. La posesión superior y casi excesiva de medios técnicos; el amor por los materiales ricos, el impulso místico a que conducía la experiencia de los grandes santos extáticos, y no sabemos qué misteriosa locura que arrebata a las artes de la decadencia como para llevarlas a la inocencia de sus orígenes, todos estos elementos se asociaron para suscitar un nuevo estilo, que iba a extenderse sobre todo a partir de 1570 y produciría grandes obras maestras: el *barroco*, paradójico, pero auténtico heredero de los austeros reformadores de Trento.[1]

No sólo fueron las artes visuales las beneficiadas por la atenta solicitud de los Padres del concilio: también la música fue reformada, y, por una coincidencia singular, como, al revés de la pintura y escultura, hallaba ahora sus maestros, resultó ser éste el período de su gran impulso.[2] Desde finales de la Edad Media, co-

1. Estudiaremos el estilo *barroco* en el último capítulo.

2. Apenas queda expresión del espíritu de Trento en las obras literarias: la teología, la mística y los escritos propiamente espirituales acapararon, tal vez, todos los dones y talentos. Las verdaderas obras maestras de las letras de este tiempo hay que pedírselas a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz. La *Jerusalén libertada*, de Tasso, con su brillante decorado, sus episodios pintorescos y la constante exaltación del valor cristiano, corresponde, en cierto sen-

mo todo lo demás, la música religiosa se hallaba en crisis; el canto gregoriano —canto de iglesia por excelencia— vivía en plena decadencia; a su grave homofonía había sustituido, desde la *Ars nova* de comienzos del siglo XIV, una polifonía en ocasiones grata, pero con frecuencia llena de combinaciones excéntricas, de elementos turbios, profanos y populares; las melodías litúrgicas servían de tema para competiciones contrapuntísticas, y, por lo que toca a las palabras sagradas, bien hábiles debían ser quienes comprendieran una sola. La sesión XXIII del concilio reaccionó vigorosamente contra semejantes yerros: ordenó que los jóvenes clérigos aprendieran el canto gregoriano, prohibió que se mezclara en el acompañamiento nada de malo o lascivo; la llamada «música mesurada o figurada», es decir, escrita en notas y no con los trazos del canto llano, era tolerada sólo a condición de que se respetaran las frases litúrgicas. ¿Representaba esto el fin de la polifonía sagrada? No, porque no faltaron grandes creadores que concibieran su arte de acuerdo con las nuevas disciplinas, y, habiéndolas aceptado les imprimieron aquella fuerza expansiva que jamás habían poseído.

Fue el primero *Costanzo Festa* (muerto en 1545), cuyo *Tedéum* figura todavía en el repertorio de la Sixtina; vino después *Giovanni Animuccia* (muerto en 1571), cuyos *Magnificat*, himnos y motetes, aun siendo polifónicos, eran considerados conformes al nuevo espíritu; compuso Animuccia para el *Oratorio* de San Felipe Neri aquellos primeros dramas musicales cortos, y cánticos en acción, de los que saldría la nueva forma del *Oratorio*. Pero el caudillo de toda esa renovación fue *Giovanni-Pierluigi Palestrina* (1526-1594), antiguo maestro de capilla de la ciudad de Palestrina, a quien llevó a Roma su propio obispo, al ser elegido Papa Julio III: gracias a su prestigioso y abundante genio consiguió que los más puntillosos reformadores admitieran que la armonía consonante, la perfección en el contrapunto y el empleo supremamente hábil de la polifonía podían estar de acuerdo con la más auténtica aspiración religiosa. Sincero creyente, amigo de San Felipe Neri, para cuyo *Oratorio* escribió también «oratorios», no pudo menos de hacer una música llena de pureza mística y de apacible fe. Noventa y tres Misas —la más célebre es la del Papa Marcelo—, seiscientos motetes, cuarenta y dos salmos, innumerables *ricercari*, sin hablar de una muchedumbre de piezas profanas, integran la obra de este ángel de la música: el *Stabat Mater* que él compuso está aún en los labios de todos los católicos. Su influencia sería decisiva hasta hoy; después de él ya no se escribió música religiosa como la suya. Aun en vida suya, su discípulo y rival, *Tomás Luis de Vitoria* (1540-1611), español instalado en Roma, místico más elevado que su maestro, en cuyas obras está presente el hispanismo de Santa Teresa, usó tan de cerca las técnicas del maestro que se le llamó el «cisne» de Palestrina —el «imitador»—, y aun el «mono», decían los maliciosos.

Hay un día cada año, en Roma, en que parece que el espíritu que inspiró al Concilio de Trento se hace sensible, y en el que basta con asistir a las ceremonias de la jornada para sentirse trasladado a un clima en el que se cumple todo aquel conjunto de esplendor y de duelo, de impulso místico y de dignidad reverdecida: ese mismo espíritu del siglo XVI en el que se cumplió la gran obra. Tal día es el Viernes Santo. En la Capilla Sixtina, el Papa en persona va a celebrar los ritos litúrgicos de aquella jornada, santa entre todas, a los ojos de los fieles. Las fifuras del «Juicio final» parecen, en su prodigioso derrumbamiento, estar allí para restituirle el sentido de su drama —el drama de vivir—. Pero al levantar la cabeza a lo alto adivinamos en el techo, donde sibilas y profetas montan una guardia pensativa, el gesto de amor soberano por el que, con la mano tendida, el Omnipotente crea al hombre eternamente. Allí, en medio de la muda atención de aquella asamblea, hay que escuchar, mientras se eleva hacia la bóveda, el sublime canto de Palestrina, el *Stabat Mater*, los *Improperios*, propiedad exclusiva de la Sixtina, elevados al cielo por voces tan puras

---

tido, a la misma intención que condujo a la victoria de Lepanto, más que a sentimientos mediocres o episodios sospechosos: más en conjunto una religiosidad chapada que una verdadera religión.

que parecen de arcángeles o de querubines. Entonces, cuando el augusto Celebrante cumple la ceremonia de mostrar la Cruz a la adoración de los fieles, estalla el significado de todo el drama de la historia. Prosternada a los pies de aquel objeto de ignominia y sufrimiento, toda la Iglesia se siente empujada y elevada por encima de sí misma, liberada de sus faltas, de las debilidades y miserias de todos esos hombres de carne y de lodo de que está hecha; es el alma cristiana, que se sabe prometida a un destino de gloria y de luz, sencillamente porque una vez más ha querido mostrarse fiel al mensaje firmado con sangre, que Dios le confiara.

III. LA GRAN ESCISION DE LA EUROPA CRISTIANA

La era de los extremismos

Una de las muchas veces que Santa Teresa explica a sus hijas el sentido profundo de la oración, medio sobrenatural de aplacar la cólera del cielo y los furores de los hombres, rogando al Señor que «haya piedad de quienes no la tienen para sí mismos», la Fundadora, que en lo más escondido del claustro sabía más que nadie del secreto de todo, deja escapar esta queja: «Dios mío, la tierra está en llamas.» Era verdad. El mundo entero —y, en todo caso, la Cristiandad entera— estaba, en el último tercio del siglo XVI, a sangre y fuego. Los reinos, enfrentados con la guerra civil; sólo el terror imponía en algunos una calma bastante precaria; y entre los Estados estallaba, una vez más, el conflicto sangriento. Por todas partes ardían las hogueras, se colgaba y se decapitaba a los hombres, se descuartizaba un gesto estoico. Aquel siglo apasionado hubiera creído traicionar a su vocación si, en el momento de declinar, cediera a la mansedumbre: era el triunfo del fanatismo, el reino de la crueldad.

Por muy doloroso que resulte a un seguidor del Dios del Amor, hay que confesar que la responsabilidad de aquel múltiple drama debe atribuirse a la misma religión, a una religión, desde luego infiel en este aspecto al mensaje de su Maestro: tal y como quince siglos de luchas, de contaminaciones políticas y de acendrados prejuicios, la habían configurado en la mayor parte de las conciencias. Mas para comprender a aquellos hombres no debemos guiarnos por nuestros criterios «liberales» y «tolerantes» en el juicio a que los sometamos; hay que «hacerse con un alma de antepasado», como dice Vacandard. Y tal vez no resulte esto tan difícil si pensamos en los abismos de horror a que pueden conducir al mundo otros fanatismos más cercanos a nosotros que, mezclados con imperiosos intereses sociales y políticos, ponen también hoy en tela de juicio el destino humano y el sentido de la vida. La lucha, en el siglo XVI, no versaba en torno a la «muerte de Dios», sino al modo de entender la Revelación cristiana: pero no por eso era menos violenta.

Desde sus orígenes se le ha planteado a la Iglesia el problema de la herejía y de la actitud que debe tomar frente a los culpables; ya en tiempos de San Agustín era ésta una cuestión debatida. Pero nunca se ha dado una solución definitiva y constantemente aplicada. ¿La dulzura o la coacción? A lo largo de todos los siglos cristianos, ambos extremos han sido igualmente propugnados. Con los Padres y teólogos, la Iglesia afirma, en principio, según los términos de San Bernardo, que «la fe es obra de la persuasión y no de la fuerza»; pero, de hecho, ¡cuántos de sus hijos y aun de sus jefes han obrado exactamente como si la fe pudiera imponerse por la fuerza! Hasta existe una penosa decretal de Inocencio III que recomienda negar los cuidados y medicinas a un enfermo si no consiente en recibir los Sacramentos, aun cuando de ello se siga la muerte. En vista de esto, ¿no serán legítimas todas las medidas de contraataque frente a quienes hacen algo peor que rechazar la fe, los que la degradan, la desnaturalizan y por ello mismo inducen a las almas al error? El mismo Obispo de Hipona ya había aceptado esas medidas, con una intención, en cierto aspecto profiláctica. En una época como la del siglo XVI, en que, después de la terrible crisis atravesada por el mundo occidental, estaba en juego la misma concepción del hombre y del universo, ¿cómo no iban a tener los creyentes por legítimos los medios que, quebrantando las doctrinas adversas, permitieran el triunfo de los propios conceptos los únicos verdaderos? Poner la fe a la elección libre de los hombres hubiera sido traicionar a unos principios a los que se concedía más valor que a la misma vida: en *los dos campos* se rechazó por igual esa traición.

En los dos campos: porque nada sería más inicuo que atribuir sólo a la Iglesia católica la responsabilidad de los dramas que ensangrentaron a la Cristiandad. El fanatismo no fue monopolio de nadie. Son abundantes los textos que nos muestran a los protestantes haciendo alarde de la misma intransigencia cruel que sus adversarios, y reivindicando los mismos principios que encendieron las hogueras de sus mártires. Lutero escribe así: «Si nosotros tenemos el poder no podemos tolerar doctrinas contrarias en un

mismo Estado, y, para evitar mayores males, aquellos que no creen deben ser forzados a asistir a los sermones, a escuchar la explicación del Decálogo y a obedecer, al menos exteriormente»: lo que todavía resultaba bastante moderado. Mucho más categórico, su seguidor, el dulce Melanchton, quiere que «la autoridad civil se arme de espada contra los fautores de doctrinas nuevas». De esta manera, los dos jefes de Wittemberg apuntaban ya a los Hoffmann, los Tomás Munzer y demás anabaptistas; y esos «herejes dentro de la herejía» no tienen, por su parte, muy distinta opinión. «Un hombre sin Dios no tiene derecho a vivir, porque representa un obstáculo a las almas piadosas.» ¿Quién ha dicho esto? El mismo Tomás Munzer, frente a quien semejante principio hallará una exacta explicación. Y ya sabemos lo que hizo Juan de Leyde mientras estableció en Munster el «reino de Sión».[1] Otro rival de Lutero, Zwinglio, está de acuerdo con él a este respecto al predicar: «Es el Señor quien lo ha dicho: haz perecer al malvado que está en medio de vosotros.» Y es evidente que de Calvino podríamos extraer una rica antología de axiomas del fanatismo: toda la obra que escribió después de la muerte de Servet, la *Defensio fidei*, repite este *leitmotiv:* «Que es lícito castigar a los herejes, y que se les ejecuta con todo derecho». Tema que repite complacido su sucesor, Teodoro de Beza: «Pretender que no se castigue a los herejes es tanto como decir que no se debe castigar a los parricidas.» Monótona enumeración que fácilmente podríamos proseguir en muchas páginas. El mismo Beza fijará la conclusión de todas esas máximas: «¿Qué es la libertad de conciencia? Un dogma diabólico.»[2]

¿No hay excepciones a esta unanimidad en el fanatismo? Sí, para honra de la humanidad.

1. Sobre Munzer y Leyde, cfr. t. I, c. V.

2. No tuvo Occidente el monopolio de este fanatismo. En Rusia, el teólogo José de Volokolansk exclamaba al oponerse a las tesis del bueno de Nil Sorsky: «Matar a un hereje por la propia mano, o matarle por medio de la oración, convirtiéndole, es exactamente lo mismo. Además, la muerte es una redención para los mismos herejes: disminuye su responsabilidad ante Dios.»

Un hombre, por de pronto, que intentó oponerse a la corriente con un heroísmo poco frecuente: *Sebastián Castellion*, al que Calvino hizo expulsar de Ginebra,[1] reduciéndolo prácticamente a la miseria, y que en 1554 compuso todo un tratado para probar que en la *Sagrada Escritura* no se hallaba una sola frase que justificara el suplicio de los herejes. Con respecto a la religión —decía— hay dos clases de herejes: los herejes de conducta, a los que debe enmendarse por medio de la instrucción y por el ejemplo de una vida recta; y los herejes de opinión, a los que es imposible juzgar, puesto que su crimen se cumple en el fondo de sus corazones, fuera del alcance de la apreciación humana. Se adelantaba a su tiempo —y tal vez cedía al gusto por la paradoja— al escribir: «Después de haberme preguntado muchas veces qué es un hereje, no he hallado otra respuesta que ésta: que nosotros estimamos herejes a cuantos no están de acuerdo con nuestras opiniones.» Y decía en otra ocasión: «No se demuestra la fe quemando herejes, sino muriendo por ella.» Frase de admirable profundidad que no ha dejado de ser exacta.

Había en la Europa cristiana, y sobre todo en los medios humanistas, hombres que sostenían las mismas ideas tan bien expresadas por Castellion, y que, en ocasiones, tenían el valor de expresarlas. Así, los del cenáculo de Meaux, «los convencidos de la esperanza, que no sabían aborrecer». Así también el gran Santo Tomás Moro, que escribía en su *Utopía* (él, que iba a dar su sangre por la verdadera fe): «Todo hombre tiene el derecho de profesar la fe que haya elegido y de tratar de convertir a su vecino por la fuerza del razonamiento y por su amistad. Pero debe guardarse bien de mostrarse agresivo frente a las opiniones de los demás y de mezclar con sus argumentos el recurso a la violencia.» De la misma opinión eran Erasmo, Rabelais y tantos otros, en todos los países y obediencias, fueran protestantes o católicos. Elementos de un «tercer partido» que tardará todavía mucho tiempo en triunfar, pero cuya existencia esporádica, a lo largo de este drama, resulta conso-

1. Cfr. t. I, c. VI.

ladora. Teniendo siempre en cuenta que estos hombres moderados no eran sino excelentes cristianos, buenos católicos o buenos reformados, según el caso, y cuya tolerancia no debe confundirse jamás con el escepticismo de un Juan Bodin, antepasado de Bayle y de Voltaire, partidario de una religión natural, que a sus ojos adquiría todas las características de un positivismo. Mas esta actitud de serenidad y equilibrio no correspondía a una época que atravesaba tan grave crisis de conciencia, y para la que no creer en nada era, más que culpable, inconcebible. Los que se atenían a semejante moderación fueron denunciados, criticados, vilipendiados en ambos campos —Calvino llamaba a Castellion «bestia venenosa»—, y durante mucho tiempo su influencia fue casi nula: no se volverá a ellos hasta que, vencida y cansada de carnicería, la Cristiandad comprenda, al fin, que, peleando los hermanos enemigos, corren el riesgo de perecer unos y otros. El *Edicto de Nantes* esperará todavía treinta años.

Entonces, ¿por qué adquirió, a partir de este momento, amplitud y violencia nuevas este drama sangriento —«la carnicería atroz» que había anunciado Erasmo— al que ya habíamos visto antes —por el año sesenta— crecer y desatarse? Por dos razones: una, referente a los mismos elementos religiosos. En el instante en que muere Calvino y se concluye el concilio tridentino, en los dos campos adversos se observa una mayor tensión: el rígido sistema ginebrino y el rígido sistema tridentino no dan lugar, ni uno ni otro, a acomodos ni contemporizaciones. Enfréntanse dos combatientes bien acorazados de acero. Por otra parte, la política ha tomado su papel, decididamente, en esta partida terrible: trátase de los príncipes alemanes, pertrechados en el famoso principio: «Cuius regio, huius religio», trátese de los reyes de Francia, inquietos ante el espectáculo de su reino amenazado por la escisión; o de los nobles franceses, resueltos a imponer su preponderancia en el Estado; o de los burgueses holandeses, exasperados contra los funcionarios españoles, por todas partes entran en juego poderosos intereses temporales. La libertad religiosa —«cosa extraña y ridícula», como dice un cronista alemán de la época— es tanto menos aceptable cuanto que va a desembocar en una especie de conjura permanente contra la seguridad de los Estados, conjura en la que intervendrán potencias exteriores aliadas con los rebeldes internos. Así, el problema religioso, elevado a la altura de los grandes conflictos entre facciones, gobiernos y pueblos, conservará sus soluciones sangrientas, cuyo horror resultará agravado por la amplitud de los medios puestos en juego.

Catolicismo y política: la España de Felipe II

Si algún príncipe ha encarnado la total confusión entre el orden religioso y el orden político, de manera que el uno fije los principios del otro y al mismo tiempo le provea de medios de acción, éste fue el rey misterioso, nimbado de gloria y señalado al mismo tiempo con algunos grandes fracasos, que reinó en España durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando se cumplían sus más altos destinos: *Felipe II* (1556-1598).

Difícilmente puede hablarse sin pasión de este hombre, que aun en vida suscitó los más contradictorios juicios, aunque siempre violentos. «Demonio del mediodía», o «Rey prudente»: ¿un déspota o un genio?, ¿o ambas cosas a la vez? Este ser endeble, de miembros delicados, de rostro inquieto y media sonrisa de tímido, tal como Tiziano lo retrató a los veinticinco años, llevó sobre sus espaldas, sin un segundo de debilidad, durante cuarenta años, el peso de un gigantesco imperio, lo cual es admisible. Pero, ¿qué quería? ¿Adónde apuntaba? ¿Por qué se dejaba arrastrar, en tres ocasiones, a terrenos en los que las ganancias posibles no equilibraban los riesgos corridos? Nadie ha penetrado en el secreto de sus ojos glaucos, de sus rasgos inmóviles, de su rostro rubio de flamenco convertido en español hasta la médula. Y, ¿quién sabe si en la terrible disciplina que se impuso no había una voluntad heroica de resistir a fuerzas interiores disgregadoras, legadas por su desgraciada abuela Juana?

Lo retrata El Escorial, el prodigioso monumento que él hizo surgir del suelo, a mil metros de altura, en el caos rocoso de la Sierra de Guadarrama, en medio de las escorias de fraguas abandonadas y de los manchones de hierbas amargas, a un tiempo fortaleza, palacio, convento, ministerio y panteón, cuya planta reproduce la forma de un instrumento de tortura, y cuya existencia recuerda una victoria militar, pero puesta bajo la advocación de un mártir.[1] Allí, en una soledad absoluta, a doce leguas por lo menos de esa pequeña y solitaria capital, Madrid, a la que ha creado artificialmente en el centro geográfico del país, Felipe se esmera, día a día, en conducir por sí mismo y manejar el gigantesco tinglado de hilos cuyo poderío abarca al mundo. En las antecámaras austeras, de blancas paredes encaladas y altas e incómodas sillas de madera, esperan grupos numerosos de embajadores, prelados, conquistadores, licenciados y grandes capitanes; la luz amarillenta de los cirios alumbra los largos y enjutos rostros —parecidos a los que pintaba El Greco—,[2] los hábitos blancos de los inquisidores, los cuellos almidonados, sobre jubones de terciopelo negro: nadie habla sino en voz baja... Al otro lado de la real puerta, cubierta de un tapiz con escudo de armas, el desmedrado hombre trabaja durante doce horas al día, vigila por sí mismo todos los detalles, comprueba todos los expedientes, llena hojas de papel con su fina escritura, sin interrumpir su trabajo más que, a las horas canónicas, para tomar su breviario y rezar.

El instrumento que tenía en sus manos para servir a sus principios —o a sus sueños— era prodigioso. Su padre, Carlos V, al abdicar sus Estados, le había dejado la mitad de sus dominios, lo que todavía bastaba a hacer de él el soberano más poderoso de la época: España, el Milanesado, el reino de Nápoles, Sicilia, Cerdeña, el dominio borgoñón del Franco-Condado, Artois, los Países Bajos y toda la inmensidad, casi desconocida todavía, que Pizarro y los demás geniales aventureros habían dado a la Corona: ¡magnífico dominio para un príncipe de veinticinco años! Aunque hubiera dejado buena parte de sus rentas como garantía de los préstamos concedidos por las bancas germánicas, era, con mucho, el príncipe más rico, gracias a las galeras de América. Y el más fuerte, militarmente considerado: 150 000 hombres, cifra enorme para su tiempo; el duque de Alba, Juan de Austria, Alejandro Farnesio, jefes prestigiosos a su servicio; y aquella «infantería» reclutada entre la nobleza, cuyos «señores soldados»[1] eran, desde hacía tiempo, «invencibles». ¿Se daba cuenta Felipe de los mortales gérmenes que fermentaban en el corazón de su Imperio? ¿Que aquella marea de oro y plata[2] desbordada sobre España desequilibraba la economía, acostumbraba a los hombres a no trabajar, preparando un pueblo de hidalgos, de sacerdotes y de mendigos? ¿Que sus campos se despoblaban y su comercio iba a dar en manos extranjeras? ¿Que los flamencos estaban irritados contra el yugo de los ocupantes? Y que Inglaterra, al descubrir entonces el Atlántico, podía levantarse como rival de sus ambiciones oceánicas. ¿Comprendió su misterioso y desconcertante genio todo esto? ¿Es sólo achacable a él el que no pudiera impedir que su país marchara en la dirección a que tendía su historia?

Para Felipe II, España, su España, era la del «Siglo de Oro», una España prestigiosa, que no sólo se beneficiaba de los dones aún intactos de su poderío, sino que se revelaba en todos los aspectos admirablemente creadora. Era el momento en que la lengua castellana se imponía a todo el reino y lo desbordaba ampliamente, ese

1. Felipe II hizo construir El Escorial en memoria de la victoria de San Quintín, sobre los franceses; y como la fecha de esa victoria había sido el 10 de agosto (1557), fiesta de San Lorenzo, quiso que la planta del edificio reprodujera la parrilla sobre la que el mártir había muerto por la fe.

2. Un poco de fantasía ayuda al autor a reconstruir estas salas de espera, donde todos los reunidos tenían precisamente caras enjutas escapadas de los cuadros de El Greco. *(Nota del traductor.)*

1. Tal es la etimología del nombre de infantería: infante.

2. Las minas de plata del Potosí fueron descubiertas en 1543; el procedimiento para tratar la plata bruta por el mercurio se puso en práctica en 1554, de donde el enorme aflujo de ese metal.

idioma en que Francisco de Medina ensalzaba «el esplendor, la majestad, la admirable pompa, dignos de conquistar las más lejanas tierras, en los piegues de sus banderas victoriosas». Era el instante en que el manco de Lepanto, *Miguel de Cervantes* (1547-1616), en la peor miseria, meditaba su obra maestra, aquel *Don Quijote* en el que, uniendo las lecciones medievales a la esencia del Renacimiento, exaltaría hasta el extremo, hasta el absurdo, la pasión de gloria y de independencia de su pueblo; la hora en que Lope de Vega, muchacho prodigio, y Guillén de Castro renovarían las bases del teatro dramático. La hora en que Vitoria, músico lleno de ciencia y de pasión, surgiría como rival de Palestrina, a quien haría la competencia en la misma Roma. Y, sobre todo, era el momento en que por doquier, en Valencia lo mismo que en Cataluña y Castilla, el genio pictórico de España adquiría conciencia de sí mismo, cuando Pedro Berruguete adaptaba a la vieja policromía de la imaginería la manera de Miguel Angel, cuando tantos extranjeros acudían a trabajar en las fábricas reales, la hora en que vivía en Toledo aquel extranjero genial, técnico y perfecto, visión de incomparable profundidad, hijo de Bizancio y Venecia que comprendería mejor que nadie e inmortalizaría en sus ardientes y misteriosas figuras el alma mística y apasionada de España: Dominikos Theotokopoulos, *el Greco* (1547-1614). Y era también la hora de Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz...

Si de toda esta gloria multiforme que descendía sobre su España Felipe II hubiera tenido que escoger únicamente una, se hubiese inclinado por la última: la de los santos. Cuando en el palacio de Bruselas, en una conmovedora ceremonia, su padre descargó sobre él buena parte del peso del gobierno, su último consejo había sido: «¡Hijo mío, mantened en toda su pureza la fe católica!» Y durante todo su reinado estuvo dispuesto a mantener aquel juramento, hasta el extremo, puesto que en aquella ocasión había contestado: «Así lo haré, padre mío.» ¿Cómo podría haber hecho traición? La fe empapaba todo su ser, impregnaba su existencia; cada día se pasaba buenas horas en oración, confesábase con frecuencia y manifestaba que no podía vivir sin contemplar cerca de su habitación al Santísimo Sacramento; sus lecturas se ceñían casi exclusivamente a los místicos: sobre todo Juan de Avila y Teresa. Al instante de morir, torturado atrozmente en su carne, proferirá esta frase de sublime convicción: «Más que mis llagas son mis pecados los que me hacen sufrir.» Pero lo que está fuera de toda duda es que esa fe gobernó su vida, poniéndole en su corazón una viva exigencia de servir a Dios y de defender su Iglesia, cuyos intereses se confundían para él —con toda sinceridad— con los de su Corona.

«Daría mi reino y cien vidas, antes que tener herejes por súbditos.» Felipe era tan sincero al pronunciar esta frase como riguroso al ejecutarla. Y esa resolución, ¿no perseguía al mismo tiempo un plan de unificación y centralización, ya comenzado por Isabel y Fernando? Más que nunca, la Inquisición resultó ser en sus manos un instrumento de dominio a la vez religioso, político, administrativo y aun fiscal. «Se puede decir —escribía un embajador veneciano— que el verdadero señor del Santo Oficio es el rey. El nombra personalmente a los inquisidores; emplea a ese tribunal en vigilar a sus súbditos y en castigarlos con el secreto y la severidad que le caracterizan. Inquisición y Consejo Real marchan a una siempre y se prestan ayuda constante.» Sin querer caer en los clichés y exageraciones de la propaganda anticlerical, hay que reconocer que tales métodos no son agradables a un católico. La imagen tradicional tan frecuentemente explotada contra la Iglesia, no es una invención de los historiadores ateos: el lúgubre cortejo de los condenados, con sus «sambenitos», acompañados de cohortes de clérigos, soldados y monjes, los «autos de fe» donde se leía la sentencia, las muchedumbres abyectamente atraídas a presenciar tales espectáculos, y para concluir, el humo que se eleva en el cielo esparciendo el olor de la carne quemada... Aunque tal horror fuese menos frecuente de cuanto se afirma, basta que existiera, para producir inquietud en el alma cristiana —como producirán inquietud las dragonadas en la Francia de Luis XIV—. No data de ayer el hecho de que la contaminación de la religión por la política produzca penosos resultados.

Dos clases de hombres fueron víctimas de tan terribles métodos de gobierno: unos y otros, tenidos por enemigos de la fe y, por esto mismo, rebeldes. Los moriscos, antiguos musulmanes convertidos a la fuerza, «cristianos en apariencia, moros en verdad», en su mayoría campesinos trabajadores y pacíficos. Fueron los inquisidores Pedro Guerrero y Diego de Espinosa quienes «cargaron la conciencia real» con la obligación de constreñirles a renunciar a sus secretas creencias. Redadas en las ciudades, encarcelamiento de adultos, rapto de niños: la persecución se abatió, implacable, sobre ellos. Como respuesta estalló una rebelión, dirigida por un descendiente de los Omeyas, y, desde Almería a Málaga, alrededor de Granada, la tierra fue arrasada a sangre y fuego. Contestó una enérgica represión, conducida por don Juan y sus tropas napolitanas. Tras cuatro años de salvaje lucha, numerosos moriscos huyeron al Africa, abandonando unas tierras que, hasta tiempos muy recientes, no sabría reconquistar la agricultura española. Tal era la primera etapa hacia la unidad de la fe...[1]

La segunda etapa fue franqueada simultáneamente, y con mayor rapidez aún. Pocos eran los protestantes en España pero la sola existencia de unos herejes en el reino parecía desvelar al rey. Apenas instalado en el trono, organizó la lucha contra ellos —y, por supuesto, contra los residuos del erasmismo y del iluminismo—. El gran inquisidor Fernando Valdés, hábilmente, envió a sus agentes para que espiaran en los medios sospechosos; después comenzaron las redadas. Sevilla y Valladolid, principales nidos de la herejía, resultaron duramente heridos. Cinco grandes Autos de Fe, en los años 1559 y 1560, aniquilaron prácticamente todo lo que podía haber de luteranos, erasmistas y calvinistas en la Península. El día de su entrada en España, al ser requerido por el inquisidor para que mantuviera la fe y favoreciera al Santo Oficio, Felipe había jurado hacerlo, poniendo la mano sobre su espada: y no hubo juramento que fuera mejor cumplido. En uno de los Autos de Fe un capitán italiano que era conducido a la hoguera gritó al rey: «¿Cómo vos, siendo gentilhombre, dejáis que muera a manos de los frailes un gentilhombre?» Y, hablando en voz alta por una vez, Felipe II respondió: «Si mi hijo fuera tan perverso como vos, yo mismo llevaría leña a la hoguera.»

Mas si era posible destruir por el fuego los pequeños grupos protestantes de España, no era tan fácil usar los mismos medios en aquellas posesiones de la Corona, donde la herejía había tomado ya considerables posiciones. Precisamente, al tratar de imponer esos medios en los Países Bajos, Felipe II experimentaría uno de los más grandes fracasos de su reinado: la revuelta de los «gueux» o mendigos, la abrumadora lucha contra los rebeldes y, por fin, la definitiva escisión de las Provincias Unidas. El autoritarismo católico y los métodos de represión por la fuerza se quebrantarían contra el espíritu de rebelión de los calvinistas holandeses.

Pero no es sólo en su política interior donde se puede discernir en la conducta de Felipe II una constante interferencia entre los intereses personales y los religiosos que él pretendía defender. Su política exterior abunda en casos no menos sorprendentes. Con toda evidencia, la convicción religiosa no fue siempre la primera fuente de su imperialismo, pero una y otra vez se mezcló tan intensamente a sus cálculos más temporales que es casi imposible adivinar dónde comienzan la ambición y el orgullo y dónde cesan las intenciones de la fe. Visto en conjunto, su reinado aparece (y así lo han tomado los historiadores) como una múltiple empresa para defender, en todos los terrenos de la política europea, los intereses de la Iglesia y del catolicismo. Pero se imponen no pocos retoques a esta imagen tradicional del Rey de El Escorial, campeón de la fe.

Después de vencidos en San Quintín sus enemigos franceses, ¿qué adversario se encontró Felipe II? El Papa Paulo IV, tan ambicioso como él, y así se vio entablar combate a los lansquenetes del Rey Católico contra las tropas del Papa. En Inglaterra, siendo esposo de María

1. De nuevo hay que notar aquí lo que el mismo autor advierte al principio del capítulo, que, para juzgar rectamente este punto, es menester «hacerse con un alma de antepasado».

Tudor, ¿qué política preconizaba Felipe? ¿La de una restauración, sin debilidades, de la fe; la de una represión, como la practicada en su propio reino? En modo alguno: propugnaba la política de contemporización, tal vez para mantener a Gran Bretaña en una debilidad que sirviera a sus intereses. Y cuando, en las negociaciones de Cateau-Cambresis se trató de ir de acuerdo en la lucha contra los protestantes de Alemania o de Ginebra, Felipe II mostró menos diligencia e interés que Enrique II. Sólo cuando se dio cuenta de que al erigirse en campeón de la intransigencia tomaba la dirección del mundo católico, adoptó definitivamente aquella actitud. Así ayudó con todas sus fuerzas, y muy sinceramente sin duda, al Papa Pío IV a llevar adelante el Concilio de Trento, mas la enorme delegación que envió a esta ciudad —más de doscientos prelados y diplomáticos— dio en algunas ocasiones la impresión de estar al servicio de los intereses de España más que a los de la Iglesia, lo que en ocasiones se les echó en cara.

Este imperialismo católico tuvo para Felipe II felices resultados. Una vez apareció a los ojos del mundo entero como conductor de las armas cristianas a la victoria: en aquella gloriosa batalla de *Lepanto*, donde, bendecida por el santo Papa Pío V, animada por los buenos deseos de todos los católicos de la tierra, su flota, a las órdenes de su hermanastro don Juan de Austria, hundió las trescientas velas del sultán Selim III, dando a entender así al Islam que toda tentativa de invasión del oeste mediterráneo estaba para siempre condenada al fracaso (1571). Pero aquel *Tedéum* que entonó el ascético rey, frío e imperturbable, al anunciársele el triunfo, sería el único de su carrera de cruzado de la fe.

A aquella imagen de gloria sucedería otra de dolor en la que iban a hundirse juntamente la ambición de Felipe II y sus planes de restauración católica: una segunda aventura en el mar, que acabaría en un desastre. Al declarar la guerra a la fanática Isabel, convertida en campeón de la causa protestante en Inglaterra, ¿perseguía el morador de El Escorial la defensa del catolicismo? Podemos dudar de ello. Nos parece que ya mediaban bastantes motivos políticos y económicos en los Países Bajos o en el Océano, que a la continua enfrentaban a los dos rivales, y la cabeza sangrienta de María Estuardo no fue más que un pretexto. La colosal expedición —ciento treinta navíos, dos mil setecientos cañones, diez mil marinos y diecinueve mil hombres embarcados, sin hablar de los treinta mil concentrados en Flandes— parecía ir a repetir sobre la hereje Inglaterra la operación victoriosa llevada a cabo hacía poco contra los turcos. Pero la Providencia no lo juzgaba así; y bien conocido es el destino de la *Armada Invencible* (1588), sacudida por la tempestad, perseguida por los brulotes ingleses, dispersa a lo largo de las costas de Escocia y destrozada contra las rocas. Sesenta y cinco navíos perdidos, veinte mil hombres muertos: tal fue el balance de esta desmesurada cruzada, en la que tantos intereses temporales se jugaban.

En Francia, sin llegar a semejante desastre, la política de Felipe II no tuvo mejor éxito. Aprovechar la crisis sangrienta en que se debatía el reino de los Valois; hacer el juego a los «rigurosos» para influir, mediante ellos, hasta en los consejos reales; ayudar con oro y tropas a la Liga: todo esto ¿lo hacía Felipe en la única desinteresada esperanza de enderezar a toda Francia hacia la fe? Nosotros lo dudamos. Y nos parece que Coligny no se equivocaba cuando gritó a sus adversarios «que tenía en el vientre la roja Cruz de España». Nos parece ver en esas trágicas y complejas negociaciones la contaminación de intereses políticos y religiosos; y el secreto propósito del ambicioso rey español era hacer reinar en el Louvre a su propia hija Isabel. El resultado de todo ello fue decepcionante. Está fuera de duda que la intervención de los soldados españoles hasta en las calles de París contribuyó no poco a provocar el cambio nacional que permitiría a Enrique IV instalarse firmemente en el trono de Francia. Ni siquiera los católicos franceses podían aceptar esa indiscreta mano deslizada en los asuntos de su patria, por un extranjero, con el pretexto de la fe.[1]

1. Ningún pretexto religioso se invocó para llevar a cabo la más fructuosa operación de Felipe II,

¿Cómo juzgar, a fin de cuentas, esta política? Desde el punto de vista temporal, para su propio reino, parece bastante decepcionante: Felipe II dejó España más débil de lo que la había recibido, agotada por demasiados esfuerzos simultáneos y desmesurados, incapaz, ella que había hecho temblar a Inglaterra, de impedir que los corsarios insultaran a Cádiz y colocada en la pendiente de la decadencia que el siglo XVII contemplaría. ¿Y desde el punto de vista espiritual? ¿El juicio debe ser más suave? En un sentido es también decepcionante: las armas españolas no hicieron triunfar la «Contra-Reforma» ni en los Países Bajos, ni en Inglaterra, ni en Francia. Pero no se puede olvidar sin injusticia que si España se mantuvo como uno de los bastiones del catolicismo y si Bélgica no fue inundada por la marea protestante como los Países Bajos holandeses, se debe en primer lugar a Felipe II. Y si se objetan los medios cabe recordar la observación de José de Maistre cuando afirma que el país de Europa donde las luchas religiosas hicieron correr menos sangre fue la España del autoritario Felipe II. La Inquisición, ciertamente, en la Península Ibérica causó muchas menos víctimas que los tribunales de Enrique VIII, Eduardo VI, María Tudor e Isabel de Inglaterra. En cuanto a la confusión entre lo político y lo religioso, un historiador francés puede deplorarla, pero sin olvidar que la Francia de Luis XIV ofrecería un nuevo y terminante ejemplo.[1] Por otra parte al obrar como lo hizo ¿no era totalmente sincero el rey de El Escorial?

En lo secreto del corazón humano las más rectas intenciones pueden mezclarse, hasta de un modo inconsciente, con muchos cálculos, y hasta es muy probable que aquel príncipe asceta, cuyo más alto sueño fue el de llegar a ser santo, permaneciera sinceramente convencido de que, al perseguir sus propios intereses, defendía también los de la fe, los de la Iglesia y los de la Humanidad. Y puede ser que estuviera en el genio cruel de esa época el servir a las causas más puras por los medios más impuros.

la anexión de Portugal, realizada en 1580 en razón de sus derechos dinásticos, tras la muerte del heroico rey Sebastián, sobrino de Felipe por parte de su madre, en una loca y gloriosa cruzada en Marruecos. Portugal permanecería español hasta 1641.

1. Para ser justo respecto a Felipe II hay que comparar su política con la del «Rey Cristianísimo» Luis XIV (*La Iglesia de los Tiempos Clásicos*, cap. IV.) La semejanza es asombrosa.

Treinta y seis años de horror en Francia

El 1.° de marzo de 1562 la sangrienta escaramuza de Cassy[1] desencadenó el drama, inevitable según los mejores espíritus, desde que en el reino de Francia los asuntos religiosos tendían a convertirse en asuntos políticos, y las dos confesiones comenzaban a organizarse en grupos. El método de contemporizaciones, experimentado por la diplomática Catalina de Médicis, regente del reino en nombre del pequeño Carlos IX (1560-1574), había fracasado del todo. El coloquio de Poissy concluyó en un desastre. En la granja champañesa fueron muertos veintiocho protestantes, y otros cien heridos se salvaron a duras penas. Espontáneamente estallaron en diversos lugares de Francia salvajes violencias: en Tours murieron ahogados doscientos calvinistas; en Sens fue demolido el templo y estalló una revuelta, en el curso de la cual muchos católicos y hugonotes fueron a «alimentar a los peces del Yonne». Comenzaba una tragedia que duraría treinta y seis años.

Enfrentáronse dos partidos. Cada vez en mayor número, los nobles se adherían a la Reforma, unos por convicción y otros con el propósito, más o menos consciente, de devolver a su clase la autoridad de que la había privado la monarquía, después de un siglo de progresiva lucha. A los Guisas, Borbones y Chatillons no podía pasar por alto el beneficio de la empresa. Y esos aristócratas, al pasarse al campo herético, arrastraban consigo, de grado o por fuerza, a todos sus terratenientes y ciudades enteras, con lo que aumentaban sus tropas. Y, por su parte,

1. Cfr. t. I, c. VII.

los católicos, que veían el poder en manos de una italiana poco segura y de un pequeño y frágil rey, volvíanse hacia los hombres cuya fortaleza parecía capaz de defender más valerosamente la fe: Miguel de Castelnau muestra perfectamente, en sus *Memorias,* cómo a partir de 1560 fue imponiéndose a los obispos, sacerdotes y predicadores la idea de que la autoridad real no bastaba para garantizar los derechos y el porvenir del catolicismo. Parecían reunidos todos los elementos de una guerra civil, incluso el vago sentimiento de cólera que comenzaba a observarse en todas partes, en un reino duramente sacudido por la crisis económica y el alza de precios, y en el que el término de la guerra con los Austrias, después del tratado de Cateau Cambrésis, había desocupado a tantos soldados y jefes militares. Bastaría que uno de los grupos tomara la iniciativa, para que todo el reino ardiera en el conflicto. Fueron los protestantes quienes, creyéndose amenazados, asumieron esa responsabilidad:[1] el enérgico Coligny y el ambicioso Condé, seguidos pronto por buena parte de la aristocracia. Los pastores, en su mayoría, desaprobaron la revuelta armada, aun los pertenecientes a la nobleza, como Francisco de Morel y Antonio de la Roche-Chandieu; pero fueron desbordados por sus tropas. El Cristo de los Evangelios cedía el puesto a este «Cristo con pistolas» de que hablaba Ronsard.

Extraño y paradójico espectáculo el que ofrece esa Francia de la segunda mitad del siglo XVI, bañada en sangre y, sin embargo, llena de esplendor con sus obras de arte, magnificencia y belleza. Porque no hay que olvidar, mientras relatamos los episodios de la tragedia, que son contemporáneos de la fecunda época en que el Alto Renacimiento alcanza en Francia su máximo apogeo. Al mismo tiempo que estallan los sangrientos sucesos, florecen las maravillosas arquitecturas que reúnen en armonía la tradición francesa y la de la antigüedad traída de Italia. Por doquier los más prestigiosos pinceles llenan de frescos las paredes o matizan los detalles de los más perfectos retratos; trabajan ya los músicos llamados a renovar los elementos de su arte; y tal vez nunca se ha escrito tanta prosa —y sobre todo tanto verso— en Francia como en este momento en que la lengua francesa, «defendida e ilustrada» por grandes maestros, adquiere conciencia de su perfección. Por supuesto que esta literatura participa, en cierta medida, en el drama, sea para contarlo, como hacen los memorialistas Montluc y Castelnau, sea para intervenir directamente en el combate: así existe una literatura protestante que, desde Agrippa d'Aubigné a los romances populares, ocupa su puesto en las luchas de la Reforma. Mas junto a esta «literatura comprometida» se desarrolla otra más abundante, de intención agradable, hedonista y hasta pagana. Lo mismo sucede con el arte, cuya más importante producción parece obedecer al propósito de cantar la dicha de vivir —¡hasta en los tiempos de la más sangrienta miseria!—, por más que la escultura de *Ligier Richier* (1500-1567), con el sublime «tránsito» de René de Chalons que blande su corazón al extremo de un brazo esquelético levantado al cielo, corresponda en cierto sentido a aquella época, a menos que sea heredero de las angustias del siglo XV.

Tiempo de guerras religiosas: se acaban Chambord, Amboise, Azay-le-Rideau, Ecouen, Dampierre, Valençay y tantas otras: mansiones sucesivamente visitadas, en interminable caravana, por los reyes y su corte. *Pierre Lescot* (1510-1571) construye el Louvre; y, en el castillo de Anet, *Filiberto Delorme* (1515-1568) se erige en dichoso rival; el genial y misterioso cincel de *Juan Goujon* (1515-1570) vuelve a descubrir, por intuición, las bellezas antiguas; y, a lo largo de una vida de plenitud, *Germán Pilón* (1535-1590) avanza desde el firme y sereno rea-

1. No sin vacilaciones y angustias. Puédese leer en la *Historia Universal*, de Agrippa d'Aubigné la patética escena en que la esposa del almirante Coligny le conjura a tomar las armas para defender a sus correligionarios, y sólo llega a convencerle diciéndole que, en el día del Juicio, ella testimoniará contra él, si no cumple con su deber. Se ha preguntado (sobre todo Lucien Romier) si esto no fue una grave falta, y si el interés de los protestantes no consistía en contemporizar todo lo posible, continuando en su propaganda, sin proporcionar a las fuerzas católicas, superiores, la ocasión de exterminarlos.

lismo del «Canciller de Biragüe» a la juguetona gracia de sus ninfas, a las que llama «virtudes». *Bernardo Palissy* (1510-1590), con el rostro abrasado a la boca del horno, y el alma ardiente en las múltiples angustias, proporciona una nueva dignidad a la cerámica, mientras que *Leonardo Limosin* (1505-1577) abre al arte del esmalte campos todavía inexplorados. *Le Primatice* (1504-1570) concluye los vastos conjuntos que hacen de Fontainebleau un verdadero centro de escuela, y Benvenuto Cellini cincela sus maravillosas obras. De *Juan Clouet* o su hijo *Francisco*, ¿quién penetra mejor, con infalible grafismo en el fondo de los seres, cuyos rasgos fijan para siempre? Es la obra también de *Goudimel*, maestro de Palestrina; de Roland de Lassus, con sus deliciosos motetes; *Antonio de Baif* (1532-1589) con sus juegos refinados y preciosos: hombres que preparan para la música nuevas perspectivas. ¿Y qué decir de la literatura? La «Pléyade» y *Ronsard* (1524-1585). Rami Belleau, Noël du Fail, que sobreviven a *Joaquín du Bellay* (1522-1560), son espectadores de la «Noche de San Bartolomé» y de las grandes matanzas; y el *Discurso de las Miserias de este tiempo* pone de manifiesto que no todos los poetas eran indiferentes a las desgracias de su patria. Y hay que oír, acompañada por el estrépito de la arcabucería, a una voz que canta dulcemente: *Mignonne, allons voir si la rose*... con música de Jehan Chardavoine, canturreada por Enrique de Guisa al atravesar el patio del castillo de Blois, adonde le esperan sus asesinos... Y la gran sabiduría de *La Boétie* (1530-1563) y de *Montaigne* (1533-1592) son, en gran medida, una reacción contra las sangrientas locuras de su tiempo.

Estremecedor contraste, que basta para descubrir la vitalidad de aquella Francia del siglo XVI, a la que despertarán rápidamente unos años de prudencia, cuando la crisis haya concluido. Por sentirse tan joven, tan vigorosa y llena de savia, pone tanto furor en destrozarse a sí misma, hasta el punto que la vida parece no tener valor a sus ojos. Los jefes que acaudillan los bandos enemigos, tienen, a lo sumo, veinticinco años: una edad en la que gusta hasta el exceso luchar por luchar, pero en la que igualmente se aprecian los bellos jubones de terciopelo, las golas impecables, los petos muy bordados, y las plumas del penacho en el sombrero. Epoca en que se danza, se mata y se muere. Las damas de calidad visten el «guardainfantes» que, desde luego, no defiende bien las virtudes poco enteras. Existe todo un aspecto festivo y galante en este drama tremendo. La aparición de la Opera en Francia, con el *Ballet cómico de la Reina* precede sólo en algunas semanas al asesinato de Enrique III...

Sobre este fondo tornasolado de una Francia brillante y alegre, creadora de la belleza, hay que representarse las largas y sangrientas listas de las matanzas en nombre de la fe. Nunca a lo largo de su historia —salvo la época del terror revolucionario— esta nación que gustosamente se tiene por prudente y moderada, ha dado parecido ejemplo de desencadenada violencia y ferocidad inhumana. Asesinato, exterminio de los heridos, matanza de poblaciones enteras; y en un bando y otro, el mismo desprecio por la vida humana, agravado por fanatismos opuestos, pero idénticos en su furor. «Sería imposible narrar las bárbaras crueldades cometidas en una y otra parte —dice el jurista Pasquier, testigo imparcial y católico tolerante—. Donde es dueño y señor el hugonote, destroza todas las imágenes, arruina sepulcros y mausoleos, arrebata los bienes sagrados. Por su parte, el católico asesina, martiriza, persigue a cuantos calvinistas conoce y llena con sus cadáveres los ríos.» Montluc, mariscal de Francia y glorioso veterano de las guerras de Italia, cuenta fríamente en sus *Comentarios* las abundantes ejecuciones de calvinistas a que procedió en Guyena: «Podía conocerse por donde pasaba yo, porque en los caminos, colgados de los árboles, quedaban los ejecutados.» Y añade, con extraño sentido práctico: «Un ahorcado hace más impresión que cien degollados.» Habiendo sabido que los habitantes de Terraube, cerca de Lectoure, en Gers, encubrían a los herejes, envió allí una compañía con orden de «acabar con cuantos se encontraran allá». La orden fue puntualmente cumplida y, cuando fueron muertos todos, arrojaron los cadáveres en el pozo de la ciudad «que era muy profundo, y quedó tan lleno, que

se les podía tocar con la mano». Y el valeroso verdugo concluye: «Fue una magnífica matanza de perversos muchachos.» En el campo contrario, en el Sudeste, es un jefe calvinista quien comete tales horrores, que Coligny le llamó «bestia furiosa»: se trataba del barón de Adrets que, después de conquistar a Montbrison, obligó a los defensores de la plaza a arrojarse desde las murallas sobre las picas enhiestas de sus soldados. En Mornas, cerca de Orange, «algunos de los que habían sido precipitados por las ventanas, querían agarrarse a las rejas —cuenta Castelnau— y el barón les hizo cortar los dedos, con gran inhumanidad». Lo que no impidió que, una vez reconciliado con la corte después de reñir con los calvinistas, se le otorgara el collar de San Miguel, y declarara, con la mayor tranquilidad, que nunca había procedido sino por represalias e intimidaciones.

¿Es que no había en toda Francia más que bestias desencadenadas[1] y ambiciosos sin entrañas? No: los mismos hombres que formaban las tropas de esos jefes sanguinarios eran quienes entraban silenciosos en las iglesias católicas, para rezar mucho antes de que se dijera la Misa, porque nunca el fervor había sido tan vivo como entonces. O los mismos que, siendo protestantes, cantaban al unísono los conmovedores salmos del amor y la misericordia. Pero el antagonismo se había hecho tan violento, que cedía todo sentimiento humano. Antes de enfrentarse los dos bandos en el llano de Dreux, para el primer combate fratricida, La Noüe, que era tan valeroso como inteligente y profundo, confiesa: «Cada uno de los presentes, pensaba consigo mismo que los hombres que iban a enfrentársele no eran ni españoles, ni ingleses ni italianos, sino franceses, y aun de los más bravos, entre los que había compañeros, parientes y amigos; y que, dentro de una hora, se matarían unos a otros, lo que hacía más terrible el hecho, aunque no disminuyera el valor de los hombres.» Tal vez esta restricción última nos da la clave de aquellas almas que no eran insensibles, pero que creían que su deber era no mostrar piedad, en nombre de Cristo...

Tal fue el clima de lo que en el siglo XVII se llamaría «guerras de religión», con la intención de desacreditar a la fe que había suscitado, decían, tantas miserias y crímenes: los contemporáneos las llamarán solamente «tumultos». En el aspecto religioso, esas guerras fueron uno de los rasgos peores de la gran escisión a que arrastró la revuelta protestante a la Iglesia de Cristo; en el terreno político, constituirían uno de los mayores episodios de la formación de la monarquía autoritaria. Se ha dicho que fueron ocho las guerras desde 1562 a 1593; pero en realidad, se trata del mismo conflicto, interrumpido por treguas, de cerca de treinta años de duración. Las guerras religiosas arrastraron a toda Francia; por doquier se combatió, aunque los principales encuentros hay que localizarlos en Normandía, donde existía el riesgo de un desembarco de socorros ingleses; no menores fueron las luchas en los países del Loira medio, en esas radiantes provincias por las que los Valois paseaban su corte de castillo en castillo, donde Condé soñó con erigir un Estado dentro del Estado, que serviría de base a sus ofensivas, con Orleáns por capital: Orleáns, bajo cuyo muro fue esperado Francisco de Guisa para el disparo de arcabuz de Poltrot de Méré. El sudoeste no salió incólume de la lucha, y desde Saintonge al Languedoc, al Bearne y hasta las lejanas regiones del Ródano y de los Alpes, menos accesibles a la autoridad real que la llanura, los protestantes, sólidamente instalados, dirigieron peligrosas operaciones. Pero, por atroz que nos parezca este espectáculo de todo un reino ensangrentado, no hay que pensar, cuando se habla de «guerras de religión», en operaciones de envergadura, con imponentes ejércitos, semejantes a los nuestros. Las grandes batallas fueron raras. En Dreux, el 19 de noviembre de 1562,

1. Cuenta Montaigne que el mismo Montluc, «habiendo perdido a su hijo en la isla de Madera, bravo gentilhombre y de grandes esperanzas, entre las amarguras que le llenaban, pesaba más el dolor que sentía por no haberse comunicado nunca con él y, sobre esta tristeza de una gravedad y ternura paternal, haber perdido la comodidad de conocer y gustar a su hijo y poder declararle la extrema amistad que le tenía, y el excelente juicio que de su virtud hacía». Como se ve, aquel hombre feroz tenía también un corazón accesible a los sentimientos.

cada bando no tiene más de doce mil hombres; en Jarnac, Condé se lanza con trescientos caballeros para sacar de un apuro a Coligny; en Moncontour, el 3 de octubre de 1569, los católicos cuentan con 24 000 soldados, frente a 20 000 protestantes. Y todavía disminuirán los efectivos, a medida que pase el tiempo y sea más difícil pagar a los mercenarios y las operaciones se reduzcan a una serie de episodios locales. Comprender esas guerras, no es evocar, en la clásica división de ocho partes, un conjunto de maniobras estratégicas bien reglamentadas; sería menester —si fuera posible— seguir el desarrollo de las operaciones en cada provincia, en cada ciudad; representarse el paso de las bandas que saquean, pillan, violan y asesinan; evocar el terror casi general del pueblo, el sufrimiento intermitente y doloroso, análogo al causado por la reciente guerra de España.

En fin, complicando aun las cosas —exactamente como en la guerra civil española que acabamos de evocar como ejemplo— hay que contar con la intervención extranjera... Su mecanismo fue perfectamente expuesto por el Canciller Miguel de l'Hôpital, en un discurso a los Estados Generales: «Vemos que un francés y un inglés de la misma religión tienen entre sí más amistad que dos ciudadanos de una misma población y súbditos de un mismo señor, pero de religión distinta.» Para triunfar, cada campo llamó en su ayuda a la potencia extranjera que le parecía más fraterna: los católicos contaban con la España de Felipe II, con quien eran tan estrechas las relaciones que, en su correspondencia secreta, su embajador designaba siempre al cardenal de Lorena con el nombre de *el amigo*.[1] Por su parte, los protestantes se apoyaban en la Inglaterra protestante. Una atmósfera, que a nosotros se nos hace de traición, pesaba sobre todas aquellas operaciones militares en las que unos franceses sacrificaban los intereses de Francia a los de su fanatismo, llegando a entregar El Havre a los ingleses —como lo hicieron los calvinistas— o a introducir tropas españolas en París —como lo hicieron los católicos—. ¡Y qué raros eran los que se indignaban de semejantes maniobras! La política internacional se interfería en la política interior, a lo largo de estos treinta años sangrientos; Felipe II deseaba más o menos controlar toda Francia, con vistas a colocar en su trono a su hija Isabel, llevando a cabo un delicado juego, condescendiendo con los protestantes y manejando a los Valois.[1] Estas intervenciones extranjeras, que equilibraban las fuerzas contendientes, no contribuyeron poco a prolongar unas guerras fratricidas en las que ninguno de los adversarios estaba en condiciones de dar al otro un golpe decisivo, pero en las que todos se encarnizaron hasta dar del hermoso reino aquel «cádaver de Francia» de que hablaría en 1598 el jurista Pasquier.

Catalina y Coligny: La «Noche de San Bartolomé»

La tragedia de las guerras de religión se divide en tres grandes actos, en cada uno de los cuales interpreta el papel principal una persona representativa. Será Enrique IV quien saque la conclusión del drama, cuando Francia, desfallecida, agobiada por tanta sangre, vuelva a ser capaz de pensar prudentemente. El acto central, el del paroxismo, será el acto de un príncipe vacilante, pisoteado, movido por sombrías pasiones e instintos incontrolados: Enrique III. El primer acto fue el de Catalina de Médicis, per-

1. No es el fundador del seminario de Reims del que ya hemos hablado, sino su sobrino, arzobispo, como él, de la misma ciudad.

1. «Felipe II excitaba y sontenía a los católicos». (A. Maurois, *Hist. de Francia*, p. II, c. VI, 6). Con ocasión de la muerte de Francisco II, el rey de España aconsejó a la regente Catalina que no confiase el gobierno «más que a buenos católicos, fieles a su rey». En la batalla de Dreux fue decisiva la intervención de la infantería española para la victoria de los católicos, ya en franca derrota. Felipe II protestó después por el Tratado de Amboise (1563), que daba a los calvinistas amnistía y libertad de cultos. *El rey de España ayudó a los católicos* franceses con 3 000 infantes españoles, 4 000 italianos, caballería flamenca y una cantidad de dinero. *(Nota del traductor.)*

sonaje, en muchos aspectos, enigmático: tal como aparece su rostro en muchos retratos, «figura hermética, cerrada en su gran cuello blanco de gola, amazacotada por la cuarentena, con la hinchada frente bajo la sombría toca, grandes ojos negros, abombados, saltones, esa máscara de abadesa, de que habla Balzac, lejana y atormentada, discreta e inquisidora». Vigilante, enérgica, apasionada por las cabalgatas, los festines y las farsas, había en esta mujer también un segundo ser que correspondía perfectamente a los vestidos de luto que no abandonó jamás; la sombría pasión de la intriga era en ella la de un verdadero compatriota de Maquiavelo, lo mismo que su inmoralidad absoluta. Y esto, no sólo en política: bien sabido es con qué fines usaba su encantadora compañía de damas de honor, obligadas por todos los medios a la más servil obediencia, aun a los más groseros castigos que la reina infligía personalmente, pobres e imperceptibles peones sobre el tablero de Su Majestad... Desde el punto de vista religioso, practicaba una especie de indiferencia, superior a los dogmas y a las obediencias, lo que le hacía escribir al Papa Pío IV una curiosísima carta en la que le proponía que redujera la religión a unos cuantos preceptos elementales —los del Decálogo— lo que permitiría a todos los hombres reconocerse como cristianos de una misma fe.[1] Semejante mujer, al introducirse en el juego de los bandos adversarios, no aportaría ningún fanatismo religioso, sino su única pasión: la de mandar, la de defender, por todos los medios, los intereses del trono que ella había asumido; al servicio de esta política pondría, con su cinismo, su natural majestad, su inteligencia práctica y su innegable habilidad.

La intención de Catalina de Médicis fue, ante todo, mantener el prestigio real por encima de los desórdenes interiores. Y lo consiguió durante unos diez años. Cuando la muerte la desembarazó casi al mismo tiempo de Antonio de Borbón, de Francisco de Guisa y del mariscal de Saint-André, impuso la primera «paz religiosa», el *Edicto de Amboise* (marzo, 1563), que proporcionaría a Francia cuatro años de tranquilidad, y la aprovechó para lanzar a los adversarios de la víspera, ahora reunidos, a la expedición que arrebató El Havre a los ingleses. Después, durante los años 1564 y 1565, para divertir a los franceses, según el consejo de Francisco I, hizo un lento y suntuoso viaje a través de las provincias, mostrando a su pueblo al joven Carlos IX que, a los trece años, acababa de ser declarado mayor de edad.

Pero la tregua resultó bastante precaria. Condé y Coligny sospechaban de la buena fe de la soberana y conocían que el severo Papa Pío V exhortaba a la reina madre a la represión y que Felipe II había hecho promesas en el mismo sentido. Vencidos en Dreux, los protestantes no se dieron por perdidos. Por su parte, Catalina, parecía temer una excesiva victoria que la pusiera en manos del partido católico de la Reforma: así concedía la libertad de religión a los herejes de los arrabales de una ciudad por bailía, y a las residencias de los señores «justicias»; después, se consentían los predicadores por doquier, y no se prohibían sino en París. Consciente de las intenciones de la reina, Montluc gritaba furioso: «¡Nosotros ganamos por las armas, pero los protestantes ganan por esos diablos de escrituras!»

Reanudáronse las hostilidades en 1567 y 1568; Montmorency fue muerto en un combate librado en Saint-Denis, para liberar a París, al que Condé quería bloquear; en Jarnac y en Moncontour, los calvinistas fueron derrotados; pero Coligny, con su tenacidad habitual, volvió a tomar ventaja. Aquel juego de equilibrio, servía demasiado bien a los intereses de la reina, para que ésta no lo animase. Oficialmente, Catalina se irritaba de modo ostensible, por la insolencia mostrada por los hugonotes al intentar secuestrar al pequeño rey en el castillo de Monceaux; pero al mismo tiempo negociaba el matrimonio de su hija Margarita de Valois con el joven rey de Navarra, Enrique, convertido a los quince años en jefe del partido calvinista. Entretanto, la estrella de *Gaspar de Coligny* (1517-1572) seguía subiendo.

«Se le tenía —escribe Brantôme—, por un señor de honor, hombre de bien, prudente, ma-

1. Se ha dicho de ella que «era católica de corazón, pero no de cabeza». *(Nota del traductor.)*

duro, avisado en política, valiente censor, capaz de calcular todas las posibilidades, y amante de la honradez y la virtud.» Muy a su pesar, y con todos los escrúpulos que ya hemos visto, intervino en la guerra civil, de la que pronto diría a sus compañeros: «no hay cosa en el mundo que deteste tanto». Era un hombre grave y hermoso, de ojos muy azules, rostro enérgico y delgado; tan excelente francés como férvido protestante, deseaba por encima de todo la grandeza de su patria. «Cierto es —dice aún Brantôme— que ha sido muy ambicioso para su rey, soñador en demasía y deseoso de hacerlo grande.»

Llamado por Carlos IX al Consejo, en 1571, el almirante De Coligny alcanzó en seguida gran influencia; prometía grandes cosas al joven rey. A su modo de ver, era urgente renovar la tradicional política contra España y reconstruir con Inglaterra, los príncipes protestantes de Alemania, los Médicis de Toscana, los cantones suizos y los turcos, una gran alianza. Acababan de sublevarse los Países Bajos; parecía sonar la hora de «echar la guerra de dentro afuera»; ya los voluntarios hugonotes, acaudillados por La Noüe, ayudaban a Luis de Passau a ocupar Mons y Valenciennes. Y ahora, de golpe, la nobleza hugonote, reunida en París para las bodas de Enrique de Navarra (18 de agosto de 1572) parecía triunfar.

Mas todo esto no gustaba demasiado a Catalina. No admitía suplantaciones en la tutela de su hijo. Por otra parte, no se le escapaban las dificultades de la empresa exterior. Isabel no parecía dispuesta a comprometerse; los príncipes luteranos no mostraban excesiva simpatía por los calvinistas flamencos; los turcos acababan de ser derrotados en Lepanto; un ejército de refuerzo mandado por Genlis, acababa de ser aniquilado antes de llegar a Mons. Los aires fríamente gloriosos del almirante, acabaron de exasperar a la reina. Así pues, concertó una alianza con *Enrique de Guisa* (1550-1588), hijo de Francisco, magnífico muchacho de veintidós años, de poderosa ambición y despiadadas audacias que, en una política ultracatólica veía la decisiva oportunidad de su carrera. Felipe II maniobraba en el mismo sentido. Y el 22 de agosto, cuatro días después del matrimonio del Bearnés, un señor del grupo de los Guisa, Maurevert, escondido en una casa en la esquina de la calle de las Fossés-Saint-Germain y de la calle de las Poulies, disparaba sobre Coligny, que salía entonces del Louvre. Una bala destrozó un dedo del almirante y otra le arañó el brazo izquierdo; pero él estaba vivo y sabía quien había armado al asesino.

Carlos IX se quejó: «¿Es que no voy a tener reposo? ¡Cada día nuevos tumultos!» Y fue a visitar al herido, anunciando que vengaría el crimen «de horrible manera». A la tarde, Catalina le invitó —como sabía hacerlo— a que le revelara cuanto el almirante le había contado en secreto. Carlos tenía entonces veintidós años, pero ante su madre seguía siendo un niño. Habló. Coligny le había aconsejado que reinara por sí mismo. Catalina tuvo un rapto de locura. Reunidos en París con motivo de las bodas recientes, ¿no estaban todos aquellos nobles hugonotes en condiciones de desembarazarse de ella? ¿No iba a influir Coligny en el débil cerebro de su hijo? Había fracasado el primer golpe; era preciso volver a empezar, suprimir a todos los jefes de la Reforma. Algunos se lo aconsejaron —entre ellos, tal vez el embajador de España— y, por supuesto, el joven y terrible Guisa. Y aquel crimen abominable, sin duda el más afrentoso que se haya cometido en nombre de la fe, no sería, en fin de cuentas, más que el desesperado expediente de una gran ambición acorralada.

El 23 de agosto, por la tarde, Catalina hizo una visita a su hijo. Durante dos horas le representó dramáticamente su corona en peligro, a sus hermanos amenazados y la mano de los ingleses deslizada en los asuntos internos de Francia. Sucesivamente maternal, provocadora, imperiosa, la reina exaltó con tanta maestría la enfermiza sensibilidad del joven, que éste acabó por perder literalmente la cabeza. Todos sus consejeros más leales pesaron sobre su decisión: Birague, el italiano Gonzaga, el duque de Nevers, el mariscal Tavannes y el caballero de Angulema, le mostraron la proximidad de una guerra civil. Entonces, en medio de una crisis de locura, el muchacho gritó la famosa orden:

«¡Matadlos a todos, para que no quede uno que me lo reproche!» En plena noche, se preparó el plan de la matanza: Guisa se puso al frente de la conjura. Sólo se decidió a dejar con vida —a causa de su sangre real— a Condé y a Enrique de Navarra. La operación comenzó al amanecer del 24 de agosto llevada a cabo por las milicias municipales y la guardia suiza. A última hora, la familia real, aterrorizada, trató de suspenderlo todo; pero era demasiado tarde: ya sonaba la campana de Saint-Germain-l'Auxerrois. Comenzaba a amanecer sobre París la aurora de un día atroz. Era la fiesta de San Bartolomé, apóstol y mártir.

Inmediatamente, Enrique de Guisa se trasladó al domicilio de Coligny. La puerta fue forzada y los guardias, atropellados. El almirante, sobresaltado por el ruido, apareció en ropa de dormir; un lansquenete checo, Jean Yanowitz, llamado Besme, le gritó: «¿Sois vos el almirante?» «Sí: soy yo», contestó Coligny. Y añadió: «Pluguiera a Dios que fuese un hombre y no un pillo quien me hiciera morir.» Herido en el vientre y apuñalado, respiraba todavía. En la calle, Guisa gritaba a los asesinos que se apresuraran. Arrojaron al moribundo por la ventana. El lorenés lo reconoció, lo puso en pie y marchó después, sin decir palabra. La cabeza del Gran Almirante de Francia fue cortada para ser enviada, decían, a Roma, y su cuerpo conducido al patíbulo de Monfaucon, como el de un bandido.

Desencadenóse entonces una orgía de matanzas, una especie de contagio sanguinario. No debía matarse más que a los jefes y hubo más de dos mil víctimas. Excitado, el populacho entró en acción y muchísimos protestantes fueron sacados de sus lechos, degollados, ahogados por mujeronas delirantes y hombres medio locos. Se dio caza y se mató a los calvinistas hasta en los corredores del Louvre y en la cámara de la reina de Navarra, cuyo escudero, el vizconde de Léron, fue perseguido hasta el lecho de su señora. Llamados ante el rey, Condé y Navarra escucharon la propuesta: «Misa, muerte o Bastilla»; los dos abjuraron. En vano, por la tarde del día 24, el rey hizo dar orden de que cesara la matanza —y el pillaje, que llevaba buena marcha—; sólo el día 27, el pueblo, cansado, cesó en los asesinatos. En las provincias, Meaux, Orleáns, Rouen, Troyes, Toulouse, Lyón, imitaron a París, mientras que en el Delfinado, en Borgoña y Auvernia, los gobernadores católicos consiguieron evitar la matanza. ¿Cuántas fueron las víctimas en toda Francia? No se sabe con exactitud: según los cálculos, entre ocho mil y treinta mil. Entre ellas, el gran humanista Ramus, el músico Goudimel; Bernard Palissy, por un simple escrúpulo, fue solamente conducido a la Bastilla; y Miguel de l'Hôpital, enfermo en sus tierras de Vignay, quedó olvidado, pero murió, en la desesperación, unos meses más tarde. Estremecido de horror y embriagado por la sangre, Carlos IX no olvidaría nunca aquellas visiones atroces, de las que era responsable: su equilibrio mental no resistiría la prueba.

Considerables fueron las repercusiones internacionales de aquella jornada. «¡Qué golpe de maza para nosotros!» —exclamó Guillermo el Taciturno, caudillo de los rebeldes en los Países Bajos. En todas partes los católicos más extremistas se alegraron. En cuanto al Papa, ¿cuál fue su actitud? Se le ha criticado con frecuencia, pero basándose sólo en apariencias. San Pío V había impulsado, es verdad, a Catalina, desde hacía tiempo, «al exterminio entero de todos los herejes»; una carta suya de 1569 lo prueba. Pero lo que allí se anhelaba era una guerra abierta y no una matanza colectiva. Gregorio XIII, su sucesor, participaba de los mismos puntos de vista y cuando supo que la corte de Francia preparaba el asesinato de Coligny y Condé, lo reprobó sin reservas. Y se indignó al enterarse de que el cardenal de Lorena había conducido al Vaticano a Maurevert, el que había disparado sobre el almirante: «¡Es un asesino!», exclamó encolerizado. El Papado no tenía en la «Noche de San Bartolomé», ni de cerca ni de lejos, responsabilidad alguna. Engañado por las tendenciosas relaciones de los hechos que se le enviaban desde París. Gregorio XIII creyó que se trataba de una magnífica batalla ganada y manifestó que se trataba de algo «más agradable que cincuenta victorias de Lepanto» —aquel boloñés sabía manejar la exageración meridional—. Tras lo cual, hizo troquelar una

medalla conmemorativa y encargó a Vasari que inmortalizara en las paredes vaticanas el nuevo triunfo de la Iglesia. Semejante error le sería objeto de duros reproches.[1]

En el interior, la «Noche de San Bartolomé», trajo consigo una gravísima consecuencia: la Reforma francesa cambió una vez más de aspecto. Había sido «primero una opinión, después una iglesia, más tarde un partido político y un ejército», según la definición perfecta de Leonardo; ahora se convertía, según la frase de Michelet, en «una república protestante», un contra-Estado. Los nobles, al abrazar la Reforma, habían soñado casi exclusivamente, con las libertades religiosas de su clase; muchos habían muerto ahora; quinientos veintisiete de ellos habían abjurado, al mismo tiempo que Enrique de Navarra y Condé. Los burgueses, aterrorizados, huían a Ginebra o a Londres. Y en los pueblos, en los campos, permanecieron adheridos a la causa los hombres del pueblo, guiados por los modestos señores del Bearne, del Languedoc o de Rouerge. La «república protestante» se organizó, apoyada en Nimes y Montauban, en Sancerre y en La Rochelle, con el auxilio de las antiguas tradiciones comunales del Mediodía. Una asamblea, en Millau, en diciembre de 1574, escogía la constitución de ese Estado esparcido y fluctuante; decidióse prever la colecta de medios económicos, la creación de cónsules elegidos, y una estructura militar. Contra el gobierno de los asesinos, la democracia calvinista se extendió en panfletos y tratados. Mientras que uno de esos libelos hacía mofa de la «Vida, obras y libertinaje de Catalina de Médicis», Teodoro de Beza en su *Derecho de los magistrados sobre sus súbditos*, Hotman en su *Franco-Gallia*, Duplessis-Mornay, o Languet en los anónimos *Vindiciae contra tyrannos* echaban las bases jurídicas de una insurrección y desarrollaban —con siglo y medio de anticipación— la tesis del *Contrato social*, reclamando la convocatoria de Estados Generales, que nombraran un nuevo rey. Montluc, en sus *Memorias*, asegura que esta propaganda se extendía a toda Francia y que por doquier se oía a los campesinos calvinistas gritar que el verdadero rey de Francia eran ellos, el pueblo soberano. La situación que Catalina había creído remediar con el medio atroz de la matanza, había empeorado bastante.

Minado por la tuberculosis, debilitado por los placeres del amor, sobresaltado durante las noches por abominables pesadillas, en las que veía a sus antiguos amigos surgir manchados de sangre para recriminarle, Carlos IX languidecía rápidamente: moriría el 30 de mayo de 1574, midiendo con terror las consecuencias de su acción y la maldición que la sangre derramada extendía sobre su reino. Esa maldición que iba a expresar Agrippa d'Aubigné, el poeta de *Las Trágicas:*

Ciudades ebrias de sangre, por la sangre excitadas,
sentiréis la pavorosa mano de Dios:
vuestras tierras serán como el hierro
y vuestro cielo como el bronce...

Enrique III y la Liga Santa

Cuando recibió la noticia de la muerte de su hermano, Enrique, el tercer hijo de Catalina y su favorito, para quien había conseguido el reino de Polonia, se apresuró a abandonar de incógnito la ciudad de Cracovia para volver a París y ocupar el trono francés. Tenía entonces veintitrés años; era un muchacho «alto, delgado, ligeramente encorvado, que miraba sin afectación, con una gracia majestuosa, a la vez con desenvoltura y reserva. De inteligencia notablemente dotada, sufría de esas intermitencias de la voluntad que le hacían parecer indiferente a los asuntos públicos, cuando en realidad los llevaba en el fondo de su corazón. Como a Carlos VII, le faltaba a veces carácter hasta el momento en que más lo necesitaba. Tan frívolo en su vida privada como serio en la pública, su ex-

1. Ver una exacta apreciación de estos penosos sucesos en Vacandard, *Estudios de crítica y de historia religiosa*, t. I, p. 221: *Los Papas y la «Noche de San Bartolomé»*, y Lucien Romier, *Los acontecimientos de Roma y la premeditación de la matanza*, en *Roma en el siglo XVI*, 1913, p. 529.

travagancia, sus caprichos y manías, llevadas a veces hasta el ridículo, desconcertarían y exasperarían a una opinión, tantas veces alentada por su talento de orador y hombre de Estado».[1] Personaje infinitamente complejo —ya se vera— era capaz de pasar de las escandalosas mascaradas a las prácticas de una devoción a ultranza —se le vio en Lyón seguir una procesión, desangrándose la espalda a golpes de disciplinas—; se rodeaba de demasiado famosos muchachitos barbilampiños y hacía un matrimonio de amor, llenando de mimos a su esposa; en resumen, el primer rey de Francia a quien sus vasallos llamaron «Majestad» y que en realidad mereció ese título. Pero, ¿tenía la capacidad suficiente para asumir las terribles responsabilidades que le imponían las circunstancias?

El reinado de *Enrique III* (1574-1589) marca el instante de la peor escisión de Francia, de la franca guerra civil y de las grandes intervenciones extranjeras: en total, quince años afrentosos. Tres grupos se repartían el reino: los protestantes, constituidos en la Unión calvinista, un «Estado dentro del Estado», como diría Richelieu; los católicos, violentos, exaltados por lo que consideraban su victoria, y más resueltos que nunca a imponer sus ideas por todos los medios; y frente a estos, un tercer partido, al que no sería difícil hallar antecedentes, aunque no fuera más que en las ideas de Miguel de l'Hôpital —«la suavidad aprovechará más que la violencia»— y al que las circunstancias, el hastío de la sangre y un instinto de prudencia darán plena actualidad. Se ha llamado a los partidarios de este tercer grupo «políticos» y «descontentos», dos términos que delataban bien sus sentimientos y su programa. Gobernadores que no habían autorizado las matanzas, católicos aterrados por tanta sangre derramada, moderados hugonotes que comprendían que, a la larga, la guerra sería funesta a sus doctrinas y convertidos recientes, todos deseaban la reconciliación nacional y la paz en la tolerancia. Sus jefes eran los hijos de Montmorency, Damville, gobernador del Languedoc, y —desgraciadamente, porque tan ambicioso embrollón no iba a resultar muy útil a la causa— Francisco, duque de Alençon, último hermano del rey, mozalbete insatisfecho y siempre dispuesto a todo.

Gracias a este nuevo partido, y gracias también a la indomable resistencia de la Rochelle y de Sancerre, poco después de la trágica noche de agosto de 1572, los protestantes podían dar por restablecida su situación. Esperando que con eso calmaba a todo el mundo, Enrique III, impulsado por Catalina de Médicis, concedió la *Paz de Beaulie* (mayo de 1576). El culto reformado quedaba autorizado en todas partes menos en París; se cedían ocho plazas de seguridad, verdaderos arsenales de un grupo que en adelante podía tener legalmente en pie de guerra a sus hombres, libre acceso a todas las fronteras, creación de cámaras mixtas en los Parlamentos, para juzgar en causas en las que anduvieran complicados los protestantes. La Corona aceptaba así un «Estado dentro del Estado».

¿Cómo no iban a responder los católicos violentos a medidas que les parecían una inaceptable humillación del rey? A la reorganización protestante respondieron con una organización contraria. Formáronse aquí y allá, desde los primeros tumultos, las confederaciones armadas. Y después de la paz de Beaulieu, en cuanto vieron a Condé hecho gobernador de Picardía y a Navarra al frente de la Guyena, dieron el grito de traición. En Péronne, d'Humieres llamó a los católicos para que se agruparan, a fin de impedir que el joven príncipe de Condé tomara posesión de su gobierno, «en una santa y cristiana unión, para restaurar el servicio de Dios y la obediencia a Su Majestad». Así había nacido la *Liga*. En Languedoc, en Champaña, en Nivernais y Borgoña, constituyóse de la misma manera. París, propugnando ardiente adhesión a la ortodoxia romana, respondió al fanático llamamiento de seglares y aun religiosos que excitaban a las masas. Así surgió un segundo «Estado dentro del Estado» que tenía al frente un caudillo de implacable audacia, Enrique de Guisa, llamado «el Acuchillado», a causa de la herida que acababa de recibir

1. Estas líneas tan equitativas están sacadas del vivo retrato que trazó de Enrique III el duque de Levis Mirepoix en sus *Guerras de religión*.

en el combate de Dormans. La doctrina del partido fue rápidamente elaborada: se definía en cuatro palabras: «restablecimiento integral del catolicismo». Se proclamaba en voz alta la fidelidad al rey, pero al mismo tiempo se hablaba de Estados generales en el caso de que el soberano no se mostrara fiel al programa propuesto. Para cualquier evento, el Guisa hacía que los genealogistas dispusieran un árbol que le hacía descender de Carlomagno. Felipe II tenía sus emisarios junto a la Liga, por medio de los cuales prometía subsidios y refuerzos. Sixto V en una carta a su Nuncio sospechaba formalmente que quisiera poner sus cicaturas a la cabeza de Francia.

La situación era bien grave para Enrique III. ¿Se daba exacta cuenta de ello? La historia ha abandonado la imagen aceptada tanto tiempo y que nos proponía a este rey como un monigote acicalado, apasionado por los perrillos y las monerías. Un rey que fue el primero entre todos los Capetos que pensó en establecer una especie de código general —los trescientos sesenta artículos de la gran ordenanza de Blois— que intentó organizar la economía francesa, imponiendo a todos los oficios los cuadros corporativos, estaba lejos de ser un mediocre. Pero hubiera sido necesario al frente de la monarquía de las flores de lis, en aquella hora decisiva, un hombre que no fuera vástago de una raza caduca y condenada al fracaso.

Frente a la Liga, Enrique III no conoció otro recurso que hacerse su jefe y, tras un nuevo hecho armado, restringir por el edicto de Poitiers de octubre de 1577, las ventajas concedidas el año anterior a los reformados. Hecho esto, ordenó a la Liga que se disolviera, imaginándose —un poco ingenuamente— que así quedarían los dos bandos reducidos a la impotencia. Deseaba sinceramente trabajar en devolver a su país el orden y la prosperidad y a su Corona todo el prestigio perdido; era el momento en que instituía la Orden del Espíritu Santo, cuyos caballeros le juraban personal obediencia. En política exterior, inició un juego sutil, dejando que su hermano Francisco interviniera en los Países Bajos contra España, pero sin impedir que otros de sus nobles se adhirieran al gran proyecto de cruzada contra Isabel de Inglaterra, a la que animaban por todas partes católicos exaltados. Pero semejante política de equilibrio estaba condenada al fracaso. Por parte de la Liga, un Enrique de Guisa no se sometería nunca como un muchacho bien disciplinado; y del lado protestante, no se veía ventaja ninguna en renunciar a las concesiones adquiridas ya, además de que la Unión calvinista tenía a su frente a un guerrero de primer orden, cuya vivacidad e intrepidez galvanizaban a las tropas: Enrique de Navarra, que, vuelto a la herejía, había huido de París.

Un nuevo encuentro, sin resultados, pareció preparar en todas partes una especie de armisticio, cuando la cuestión sucesoria vino a inflamar otra vez la situación. Enrique III no tenía hijos, ni parecía capaz de tenerlos. Heredero suyo era el turbulento Francisco; pero, el 19 de junio de 1584, expiró en medio de un vómito de sangre. En virtud de las leyes fundamentales —la famosa «ley sálica»— la sucesión pasaba a Enrique de Borbón, rey de Navarra; Enrique III lo reconoció como heredero, lo que provocó una oleada de indignación en el campo católico. ¡Ver sobre el trono de San Luis a aquel renegado, a aquel felón! La situación era bastante inquietante y, por su parte, el heredero se guardó muy bien de aprovechar sus ventajas en seguida. Retirado en Nérac, donde rivalizaba en galantes travesuras con su esposa, «la reina Margot», mantuvo —como dice d'Aubigné— «la prudencia de esconderse detrás de sí mismo». Pero su sola existencia bastaba para exasperar las pasiones.

Espontáneamente se rehizo la Liga en numerosos lugares del reino, aun antes de que entraran en escena los tres Guisa, el «Acuchillado», el Cardenal y Mayenne. ¿Había algo más inconcebible para aquellos católicos que, después de tantos años de defensa de la fe, un hugonote se convirtiera en rey de Francia? Es verdad que existía la ley fundamental, pero por encima de ella había otra ley más decisiva: «Jesucristo, rey de Francia y, como lugarteniente suyo y ejecutor de justicia, siempre un cristiano.» Tal reacción fue, espontáneamente, la del mismo pueblo, por encima de los intereses polí-

ticos. En París, la propaganda de la Liga conquistó a la burguesía, a las cámaras del Parlamento, al mundo de la curia, al gremio de los carniceros y a los pequeños empleados. Los nobles aseguraron sus ciudades en preparación de la lucha: Châlons-sur-Marne, Dijon, Mâçon. Enrique de Guisa avisó a Felipe II, que prometió 50 000 escudos por mes. Comenzóse a lanzar la idea de que, en caso de muerte del rey, los católicos reconocerían como soberano al anciano cardenal de Borbón, tío de Enrique de Navarra. El Papa Sixto V firmó una Bula por la que se declaraba al Bearnés incapacitado para subir al trono de Francia. Amenazaba una guerra civil peor de lo hasta entonces visto. Contra «quienes se esforzaban en subvertir a la religión católica y al Estado», tomaron las armas el Norte, *el Este y el Oeste, y casi todas las grandes* ciudades. Y el mismo cardenal de Borbón instó al rey para que reuniera los Estados generales.

Enrique III se sentía acosado. En vano suplicaba el duque de Epernon, enviado a la corte de Navarra, a Enrique el Bearnés, que volviera al seno de la Iglesia; el heredero, de acuerdo con su carácter, se conformaba con dar buenas promesas, bastante vagas, y seguridades de fidelidad. La protesta de los católicos volvió al ultimátum. El rey dejó que su madre firmara el tratado de Nemours, de julio de 1585, por el que se prohibía el ejercicio del culto protestante; los hugonotes eran obligados a abjurar en seis meses, bajo pena de destierro; el de Navarra perdía sus derechos a la Corona. El triunfo de la Liga era evidente. Esa fue la señal de lo que ordinariamente se llama «la octava guerra religiosa», la más larga —durará ocho años— y la más violenta. La intervención extranjera fue cada vez más activa: desde la época de los Armagnacs y de los borgoñones, no había estado en mayor peligro la unidad francesa.

La popularidad de Enrique de Guisa crecía incesantemente: «Toda Francia —escribe un contemporáneo— estaba loca, por no decir enamorada de este hombre.» Mientras Enrique de Navarra, dueño del sudoeste, derrotaba en Coutrán al duque de Joyeuse, uno de los favoritos del rey, el «Acuchillado» conseguía en Champaña dos modestos éxitos, convertidos, por una hábil propaganda, en triunfos del «nuevo Macabeo». La Liga acrecentaba su imperio sobre tres cuartas partes del reino; desarrollaba un programa destinado a ligar a Roma al clero francés renovado, a devolver a la nobleza y a las ciudades sus privilegios y franquicias y a facilitar la gran empresa naval de Felipe II contra Inglaterra. Enrique III parecía totalmente desbordado por los acontecimientos. Por medio de Montagne, conservaba el contacto con Enrique de Navarra; y era Guisa de quien más desconfiaba, hasta tal punto que, habiendo anunciado el duque su llegada a París, el rey le prohibió que fuera a la capital. Pero el «Acuchillado» pasó por encima de la prohibición real y fue triunfalmente acogido. ¿Llegaría a deponer a su soberano? Corrió este rumor con insistencia, lo *mismo que el de que Enrique III, que había* traído tropas a París, estaba dispuesto a asesinar a su adversario. Inesperadamente estalló un verdadero tumulto, la «jornada de las barricadas» (12 de mayo de 1588), en el que fueron muertos sesenta soldados del rey; sólo la autoridad de Guisa consiguió imponerse. Enrique III huyó furioso a Chartres.

Desde entonces jugó, con astucia consumada, una peligrosa partida. Fingió estar de acuerdo con su dichoso rival. Guisa fue nombrado lugarteniente general del reino; y en los Estados generales, convocados en Blois en octubre de 1588, el rey simuló estar de acuerdo con todas las tesis de la Liga, encareciéndolas incluso con buenas palabras. ¿Publicar los decretos del Concilio de Trento? Por supuesto. ¿Firmar el aniquilamiento de los herejes, como una ley fundamental? ¡Claro! Pero el rey no ignoraba que los jóvenes locos —y locas— que rodeaban a Guisa, y especialmente su hermana Montpensier, afilaban ya la navaja que debía tonsurarle como a un merovingio vulgar, reducido a la impotencia: y en la sombra, preparaba su venganza.

El sábado 23 de diciembre, antevíspera de Navidad, rogó al duque que fuera a hablar con él a su gabinete. Ocho gentiles hombres estaban con el soberano: hombres seguros y escogidos. Guisa entró y saludó; los ocho se levantaron, como por deferencia. Y allí estalló el drama. Apuñalado por todas partes, atravesado por las

espadas hasta los riñones, Guisa pidió auxilio en vano. Como era hombre de un vigor singular, aun moribundo, reunió todavía fuerzas para arrastrar a sus asesinos hasta el lecho del rey, ante el cual sucumbió. El cardenal de Guisa fue asesinado al día siguiente y el cardenal de Borbón encerrado en una mazmorra. «¡Ahora soy el rey —gritó Enrique III, y aun lo escribió así al legado del Papa—, y estoy resuelto a no consentir más injurias ni violencias!»

Los acontecimientos se precipitaron con despiadada lógica; rebelión en París, que creó un Consejo general para coordinar la acción de los católicos; rápida propagación del movimiento de la Liga a la casi totalidad de las ciudades; designación del duque de Mayenne, el más joven de los Guisa, como «lugarteniente general del Estado y de la corona de Francia»; reconciliación del rey y de Enrique de Navarra; citación del Papa para que Enrique III compareciera en la corte de Roma para responder de la muerte del cardenal de Guisa... La anciana Catalina había muerto, desesperada, en enero. «Perjuro, herético, asesino, sacrílego», Enrique III, mantúvose firme ante la tempestad, con un valor que nadie hubiera esperado de aquel afeminado. Aliado a los protestantes de Navarra, asedió a su capital con 30 000 hombres, resuelto a poner fin a la Liga.

Pero el puñal atrae al puñal. En el bloqueado París reinaba una excitación enloquecida. Prédicas furiosas, panfletos, cuadros expuestos en las iglesias y hasta en las calles, ponían al rojo vivo las imaginaciones. Muchos buenos ciudadanos estaban sinceramente convencidos de que cualquiera de los Enrique que resultara victorioso haría uso de las mismas violencias impuestas por Isabel de Inglaterra para sus súbditos católicos. Imponíase así la idea de un necesario regicidio. Un joven jacobino de veintidós años, *Santiago Clemente*, hijo de un campesino, hombre rudo y limitado de espíritu, decidió ser el instrumento de la justicia divina. Después de haber orado y ayunado, y después de ser animado en sus propósitos por visiones místicas (según declaró), se presentó en el campo real de Saint-Cloud, el 1.º de agosto de 1589 y obtuvo que le recibiera Enrique III a quien debía comunicar un secreto. Y en cuanto estuvo en la presencia del rey, le hundió un cuchillo en el vientre. Después, con los brazos en cruz, esperó a que los guardias le mataran. Antes de morir, el rey tuvo tiempo de bendecir a su sucesor, llegado a marchas forzadas desde Meudon.

Enrique IV el Pacificador

Abríase así un nuevo reinado, que iba a ser uno de los más hermosos de la historia de Francia (1589-1610). Mas comenzaba en la peor confusión. D'Aubigné, testigo ocular, nos ha contado la agitación que reinaba en el campo de Saint-Cloud en derredor del difunto, velado por dos frailes menores. Muchos altos señores se calaban los sombreros o los arrojaban a tierra, gritando con rabia: «¡Antes mil muertes que tolerar un rey hugonote!» Los príncipes y los altos oficiales reconocieron a Enrique de Navarra como rey de Francia, pero el elegido no podía hacerse ilusiones sobre las dificultades con que iba a enfrentarse: con todo, Enrique no era un hombre que desesperaba fácilmente.

¡Enrique IV! Apenas hay un rey de Francia que haya dejado un recuerdo más amistoso e indulgente. Sus defectos no eran escasos: «criatura de extraña raza, firmísimo como militar, pero tan voluble y versátil para lo demás, como el agua», inconstante en el amor, infiel en la amistad, charlatán, más pródigo de cumplimientos que de dinero, tan presto a olvidar beneficios como injurias; sin ser el «agua mentirosa» que ha dicho Shakespeare, era todo lo contrario a un hombre firme y seguro, aunque sus cualidades resultaban igualmente sólidas: una penetrante inteligencia sobre las cosas y los acontecimientos, paciencia y bravura, el don poco vulgar de saber elegir a sus consejeros y una insuperable prudencia. Enemigo de autoritarismo, daba a sus órdenes la apariencia de un ruego, y quería, dice Pasquier, «en el manejo de los asuntos de Estado, ser creído absolutamente, y un poco más que sus predecesores». Este complicado conjunto de méritos y de fal-

tas, hacía de él el tipo de héroe tan querido a los franceses, comprendidas sus maneras sencillas y familares, su bonhomía un poco burlona, su fácil bondad, su bravura, su confianza en sí mismo y en su estrella... Apenas podía resistirse a su insinuante gentileza, a sus miradas vivas, a su voz acariciadora, a sus lágrimas, a sus buenas palabras y a sus risas. Todos esos factores, constituían en sus manos un juego de excelentes triunfos: y sabría usarlos.

A la primera mirada, calibró la situación. La Liga dominaba en París, en las grandes ciudades y en parte de las provincias. Mayenne proclamaba rey, con el nombre de Carlos X, al cardenal de Borbón, detenido después de la muerte de Guisa. Los protestantes persuadían a Enrique para que no cambiara su segura fidelidad por una alianza incierta con los enemigos irreconciliables. Los «políticos» le representaban que, siendo jefe de una minoría confesional, no podría reinar en una nación cuya mayoría seguía adherida a la Iglesia católica. Exaltado por el sentimiento de su legitimidad, Enrique IV, «pálido de cólera y de rabia» —según cuenta D'Aubigné— se indignó ante todo «porque se le cogiera así, violentamente, por el cuello, al dar el primer paso de su advenimiento... y porque se le obligara a despojarse del alma y del corazón en su ingreso en la realeza». Sin embargo, cuando quiera que proclamase, con aquel don suyo de fórmulas relampagueantes al servicio de sus propósitos, que tenía consigo «entre los católicos a todos aquellos que amaban a Francia y al honor», que «era rey de los valerosos y que no sería abandonado más que de los comodones», no ignoraba que, si quería reinar, tendría que volver a la fe de sus mayores.

El 4 de agosto afirmaba que mantendría «en el reino, la religión católica, apostólica y romana, en todo su significado, sin innovar o cambiar alguna cosa» y que «estaba presto y no deseaba otra cosa que ser instruido en dicha religión por un bueno, legítimo y libre concilio general y nacional». En el fondo, sin ser el escéptico que han hecho suponer ciertas intemperancias de lenguaje, descubría a través de la historia reciente y de su propia experiencia de jefe, demasiados intereses materiales mezclados a las intenciones religiosas. Al parecer, subjetivamente, juzgaba que Dios reconocía a los suyos más allá de las diferencias rituales y aun doctrinales y que a la salvación podía llegarse lo mismo por una que por otra confesión. Por otra parte, poseía una elevadísima idea de la monarquía, un agudísimo sentido de la realidad francesa y no estaba dispuesto a sacrificarlos a sus escrúpulos personales.

Por el momento, habían desertado la mitad de las tropas que atacaban a París: no quedaba pues otra solución que retroceder a Normandía, para no perder el contacto con Inglaterra. Lo hizo así, y cuando Mayenne intentó perseguirle, en dos acciones rápidas, en *Arques*, cerca de Dieppe, en septiembre de 1589, y más tarde en *Ivry*, próximo a Evreux, en marzo de 1590, se mantuvo firme: en ambas acciones se elevó definitivamente su reputación de caudillo intrépido, al que nada resistía, con sus cargas alocadas —la carga del «penacho blanco» de Ivry, conducida personalmente por Enrique—. Y al instalar provisionalmente su capital en Tours, el sutil Bearnés sabía perfectamente que, en semejante indigencia, una conversión no tendría efecto alguno y sólo aparecería como una desesperada maniobra. Pacientemente, preparó su asalto.

En cuanto la cuestión de la religión personal de Enrique fue superada por el mayor peligro de Francia, el rey legítimo, esperado por la nación y ayudado por el buen sentido que le dictaba los necesarios gestos, triunfó de las peores dificultades. España esperaba arrastrar a Francia hacia su órbita; abandonando por entonces la reconquista de los Países Bajos, Felipe II ordenó a su mejor general, Alejandro Farnesio, que corriera a París, asediado después de la batalla de Ivry, y que introdujera en la ciudad una guarnición: y cuando murió el candidato católico, «Carlos X», el rey español intentó que se aceptara como reina de Francia a su propia hija, Isabel-Clara-Eugenia, nieta de Enrique II por parte de su madre, Isabel de Valois. Al mismo tiempo, con promesa de un desmembramiento del reino, entraba en relaciones con otros príncipes y pretendientes: el duque de Saboya, Carlos-Manuel, sobrino de Enrique III

por su madre, que se apoderaba de Aix y Marsella; el duque de Lorena, Carlos III, yerno de Enrique II reivindicaba para sí las regiones del Este; el duque de Mercoeur, segundón de la casa de Lorena, que ocupaba la Bretaña e instalaba guarniciones españolas en las costas meridionales de la Península. ¿No iba a reaccionar la nación frente a semejantes traiciones?

Los treinta mil fanáticos que organizaban en París los desfiles armados y sostenían el gobierno terrorista de los representantes de los «dieciséis barrios», lo admitían todo; pero la burguesía, y especialmente los medios parlamentarios, más o menos galicanos, no dejaban de indignarse por las penas lanzadas por la Santa Sede contra el hombre al que la ley sálica llevaba al trono de Francia: estos sectores deseaban un acuerdo con el Bearnés; cuando el comité parisino de insurrección hizo detener al primer presidente y a ciertos consejeros del Parlamento, Mayenne fue obligado a hacer ejecutar a cuatro miembros de la municipalidad de la Liga. Pero esto no conducía a nada.

Enrique IV, «rey sin corona, general sin dinero, marido sin mujer», comprendió entonces que no era oportuno decepcionar más las esperanzas de quienes confiaban en él. La Liga tendría sus Estados generales a principios de 1593, y la presencia del duque de Feria, embajador de Felipe II, hacía prever que la elección de la infanta sería claramente propuesta. Enrique precipitó las cosas: ofreció una conferencia de conciliación. Los delegados se encontraron en Suresnes, el 5 de mayo; el arzobispo de Bourges, Renaud de Beaune, sostuvo el principio de la legitimidad monárquica. Pierre d'Epinac opuso la necesidad de un soberano católico; entonces, el día 17, Beaune anunció que el rey había decidido convertirse.

Gracias a la abundancia de testimonios contemporáneos, no nos es imposible completar la psicología de Enrique IV en aquellas horas decisivas. Los acontecimientos le presionan por todas partes; personalmente, hubiera deseado apoderarse de París antes de cambiar de religión; pero sus cálculos no se cumplían y nuevas prórrogas acabarían por perderle. Los políticos de uno y otro bando no ahorran palabras: «Preparaos a escoger —le dice el católico d'O—: o complacer a vuestros profetas de Gascuña y volver a andar de picos pardos, haciéndonos jugar al sálvese quien pueda, o vencer a la Liga que no teme de vos nada tanto como vuestra conversión... para ser, en un mes, rey absoluto de Francia, ganando en una hora de Misa más de lo que lograríais en veinte batallas ganadas y en veinte años de peligros y trabajos.» Su amigo Rosny, más tarde duque de Sally, hacíase eco, por parte de los hugonotes del gobierno, con argumentos de esta índole:

«Nunca llegaréis a la entera posesión y goce apacible de vuestro reino, sino por estos dos únicos expedientes y medios: por el primero, la fuerza y las armas, os será preciso usar de fuertes resoluciones, severidad, rigor y violencia: procedimientos todos completamente contrarios a vuestro humor e inclinación; y os será necesario pasar por mil dificultades, fatigas, penas, enojos, peligros y trabajos: deberéis estar siempre bien agarrado al trono, armado de punta en blanco, con el casco a la cabeza, la pistola al cinto y la espada en la mano; y, lo que es más, tendréis que decir adiós al descanso, a los placeres y pasatiempos, a los amoríos, amantes, juegos, perros, pájaros y edificios, porque no saldréis de los múltiples asuntos más que para conquistar a las ciudades, dirigir combates, alcanzar victorias y derramar sangre; en cambio, por el otro camino, que consiste en acomodaros, en lo referente a la religión, a la voluntad del mayor número de vuestros súbditos, tal vez no halléis tantos disgustos, penas y dificultades en este mundo; pero en el otro, no os respondo de ello... En cuanto a lo de aconsejaros que vayáis a Misa, cosa es que, a mi parecer, no debéis esperar de mí, siendo de vuestra religión: pero sí, puedo garantizaros que es medio más rápido y fácil para derribar todos los monopolios, y para pulverizar los peores proyectos del contrario...» Seguramente, la burla «París bien vale una Misa» es apócrifa, pero responde igualmente a una de las causas de la inevitable elección.

Sin embargo, en esta perspectiva histórica, Enrique miraba más alto; ante el pastor La Faye, que trataba de retenerle, el Bearnés evocaba la causa nacional: «Si atendiera a vuestro

consejo, dentro de poco no habría en Francia ni rey ni reino.» Para doblegar su conciencia privada, Gabriela d'Estrées añadía sus instancias a las de los consejeros; ¿fue ella, como supone el irreconciliable d'Aubigné, «el último instrumento más eficaz que todos»? Los intransigentes católicos zaherían sin recato su conducta. Ella les favorecía. «Cuando la esperanza de llegar a la realeza por medio del matrimonio se fortaleció en el espíritu de esta dama —cuenta el historiador calvinista— y cuando se difundió que todos los ministros juntos no podrían disolver el primer matrimonio y que sólo el Papa era capaz de tal golpe, ella supo reunir las poderosas persuasiones de quienes, al cambiar de opinión, se jactan de haber suplantado a la primera; y desde entonces empleó su gran belleza y las horas cómodas del día y de la noche para favorecer a sus discursos sobre el cambio.» Además, ¿no había prometido Enrique, cuatro años antes, que se haría instruir? Rodeado de ministros hugonotes que no querían dejarle, y a quienes alimentaba con bellas promesas, y de prelados que le prometían meritoria y hábil fidelidad, ¿no había evolucionado hasta el punto de estimar que «la diferencia entre ambas religiones no era tan grande sino por la animosidad de los predicadores y que, un día, gracias a su autoridad, él mismo podría arreglarlo?»

Convocó en Nantes a una veintena de obispos, teólogos y sacerdotes. El 23 de julio, en San Dionisio, se hizo «informar sobre todos los principales puntos controvertidos en aquella época»; la conversación duró cinco horas; escuchó con seriedad; y cuando se trató del purgatorio, no pudo contener una gascuñada: «¡Era una buena fuente de rentas para la Iglesia!» —gritó—. Pero cuando se pasó a hablar de la realidad del sacramento del altar, comentó: «No tengo duda alguna, porque siempre lo he creído así.» Dio cuenta de su conversión a los primeros presidentes de los Parlamentos de París y Rouen, con una habilidad que conciliaba su buena voluntad, la razón de Estado y la gracia divina: «Nos representó —comenta el ruenés Claude Groulart— que, desde que Dios le había llamado a la corona, todo su deseo había sido hallar los caminos de su salvación, cosa que él prefería a todos los bienes del mundo; y había suplicado continuamente a la divina Majestad que le abriera un camino; pero, sobre todo desde que, días antes, había reconocido que sus súbditos católicos lo deseaban, y se había puesto en las manos de algunos teólogos, con cuya conversación tanto había aprovechado, hasta el punto de sentirse inducido y resuelto al fin a profesar la religión católica, aun cuando desde su juventud había sido educado en una religión contraria, y confirmado en esta opinión, toda vez que por la gracia del Espíritu Santo, comenzaba a gustar de las razones que se le habían alegado.»

Pero ignoraba las consecuencias de su gesto; aun adivinando los auxilios que perdía, no medía suficientemente las ganancias realizadas; así hay que entender la frase —auténtica esta vez— emborronada en un billete para Gabriela d'Estrées: «El domingo daré el salto peligroso.» El 25 de julio de 1593, una inmensa muchedumbre, curiosa y laxa, colmaba San Dionisio. Enrique IV entró en la célebre abadía; a la entrada de la nave le esperaba el arzobispo de Bourges: «¿Quién sois?» «Soy el rey.» «¿Qué pedís?» «Pido ser recibido en el seno de la Iglesia católica, apostólica y romana.» «¿Lo queréis?» «Sí: lo quiero y lo deseo.» Leyó su profesión de fe y, firmada de su mano, la entregó al arzobispo. Después pasó detrás del altar, para confesarse mientras estallaba el *Tedéum;* después, escuchó la Misa y comulgó.

Las operaciones habían sido suspendidas por tres meses; las buenas gentes de París corrían de un lado a otro; seguían al rey y le aclamaban. Enrique se ganaba los corazones de todos. Circuló un escrito, al comenzar la primavera, obra de parlamentarios y poetas, aparecida en Tours con el título de *Sátira Menipea.* Ridiculizaba a los Estados de la Liga, a Mayenne, a los monjes intransigentes, al legado y al embajador de España; este folleto precipitó la descomposición de la Liga. Puesto que Reims estaba dominada por un amigo de los Guisa, Enrique IV se hizo consagrar en Chartres, el 27 de febrero de 1594 y ofreció las lámparas: era ya rey por unción santa. Pudo entrar en París el 22 de marzo y asistir desde una casa de la Puerta de San Dionisio, a la partida de las tropas es-

pañolas. Desencantado por los deberes que imponía la diplomacia de Felipe II, aconsejado por algunos esclarecidos jesuitas y por su confesor San Felipe Neri, que amenazaba con negarle la absolución si no aceptaba al rey Enrique, el Papa Clemente VIII tornóse más tratable: el 17 de septiembre de 1595, después que el Abad d'Ossat y du Perron, obispo de Evreux, hubieron reconocido en nombre de su señor la insuficiencia de la absolución de San Dionisio, y prometido la publicación de los decretos de Trento en su reino, el Pontífice concedió al rey el perdón oficial de la Iglesia.

Enrique IV había alcanzado la victoria. Pero eso no significaba que hubiera desarmado todos los odios: éstos nunca desaparecerían. Poco antes de su conversión, un soldado de la Liga, formó el proyecto de asesinarle: pero fue aprisionado y apaleado. Algunos días después de San Dionisio, Chatel, un discípulo de los jesuitas, trató también de asesinarle y le hirió en el labio; el asesino fue descuartizado, un Padre colgado y la Compañía, pagando la falta de uno de sus miembros, expulsada de Francia. Hasta el puñal de Ravaillac, el rey de la tolerancia debía vivir bajo la constante amenaza de los asesinos que le espiaban en la sombra...

A pesar de todo, la situación había cambiado totalmente; soberano legítimo, Enrique se benefició del innúmero apoyo de quienes deseaban que de una vez concluyera la época de las desgracias y las matanzas: de todo el buen pueblo de Francia que, desde la reconciliación de Enrique con la Iglesia, estaba dispuesto a amarle. Verdad es que no todas las dificultades habían sido anuladas de golpe: la Liga era demasiado poderosa; España se había mezclado no poco en los asuntos; el rey andaba falto de medios económicos y militares: la sumisión y la pacificación del país en tales condiciones, distaba mucho de poder ser más rápida ni fácil. Borgoña, con Mayenne, Picardía con el duque de Aumale y Bretaña con Mercoeur, levantábanse aún como verdaderos bastiones. Enrique dio su medida: hablando alto y firme, pero siempre inclinado a la benevolencia; confirmando privilegios y distribuyendo cargos; recurriendo a las armas, pero más aún al cebo oportuno del dinero; y, como dirá él mismo, «comprando su reino más que conquistándolo»; siempre en la brecha, en cuatro años, unió a Francia en torno a sí. Bajo los auspicios del nuncio, ardiente partidario de la reconciliación de los dos Estados católicos más fuertes, la Paz de Vervins, firmada el 2 de mayo de 1598, puso fin a la guerra española: recordaba las condiciones de paz propuestas en Cateau cuarenta años antes.

La solución bélica del problema religioso había dejado un profundo rastro. Quedaba ahora por establecer el estatuto de los reformados en el reino. Los efectivos protestantes habían menguado, después de desaparecidos en su mayoría los jefes; pero, animados por los pastores, coordinados por periódicas asambleas, endurecidos por las pruebas, las comunidades protestantes se imponían como uno de los elementos irreductibles de la vida nacional. Las relaciones del rey converso con la mayor parte de sus antiguos correligionarios, eran tensas; desde 1591, se había restablecido el *Edicto de Poitiers;* Enrique deseaba ordenar y garantizar sus disposiciones esenciales. Y cuando las negociaciones con España se acercaron a su término, los protestantes comprendieron que no tenían más remedio que aceptar el *edicto* firmado en *Nantes* el 13 de abril (1598).

Este célebre documento abarcaba noventa y dos artículos principales y cincuenta y seis de aplicación. Al mismo tiempo que definía los derechos religiosos de los reformados, les concedía una ilimitada libertad de conciencia, pero restringiendo la libertad de culto a los lugares autorizados en Poitiers en 1577 y a los aspectos en que se había practicado en 1597: prohibía toda ceremonia en París y en un radio de cinco leguas en torno a las ciudades episcopales, a las residencias reales y a los ejércitos. Se reconocían a la minoría hugonote derechos civiles completos: el acceso a todos los cargos, a las Universidades y hospitales; para ejercer una justicia imparcial se instituían en París, Grenoble, Castres y Nérac, Cámaras compuestas de consejeros de ambas confesiones, llamadas «cámaras a medias».

Tal era la «ley general, clara y obsoluta», que sigue siendo un timbre de gloria —el más

hermoso— de quien la promulgó. Como se ha dicho con frecuencia, el *Edicto de Nantes* «señala una fecha en la historia del mundo». Cuando en Alemania, España e Inglaterra, los gobernantes imponían una fe a sus súbditos, Francia adoptaba la primera la libertad religiosa. Desde luego, no es preciso exagerar la importancia inmediata de una medida aceptada por los franceses por tan diversos motivos, de sabiduría política, de indiferencia a las Iglesias y a las confesiones y obediencias —como Sully—, mucho más que por respeto a la libertad espiritual de las almas. Enrique IV hubo de luchar para obtener de los Parlamentos que se registrara el Edicto: «¡Tenéis todavía algo español en vuestros vientres!» —gritaba al de Toulouse—. De la parte protestante, hallaba idéntica resistencia: fue necesario que el rey añadiera dos Breves, comprometiéndose por el primero a proveer a las necesidades del culto reformado, y dejando a los hugonotes, durante ocho años, cien «plazas de seguridad», cuyas guarniciones pagaría el rey. Sería caer en el anacronismo imaginar que semejantes edictos fueron acogidos con gritos de júbilo. Ni podríamos ocultar que, al leer los textos del Edicto, el papa Clemente VIII exclamó: «¡Esto me crucifica...!», y que añadió este aforismo, semejante en todo a los surgidos de labios de Calvino y Teodoro de Beza: «La libertad de conciencia para todos, a cada uno, es la peor cosa del mundo...» Así eran las ideas de la época.

Francia salía de la terrible prueba, arrasada, exangüe, con las tierras en barbecho, los campesinos hambrientos, prontos a la revuelta, y el comercio arruinado. Tenía buena necesidad, según frase del rey Enrique, de «tomar aliento». La Iglesia católica resultaba, en cierto sentido, victoriosa, puesto que el soberano, para triunfar, había tenido que someterse a su fe, pero la separación de tantos hijos, seguía siendo una herida abierta en su costado. Aquella obra del buen sentido y la prudencia política, tan avanzada sobre los sentimientos de la época, podía resultar peligrosa y precaria: bastaría con que surgiera un rey que cambiara de puntos de vista con respecto al problema religioso. La unidad de la fe, proclamada en el mismo preámbulo del Edicto, surgía como el beneficio supremo; sólo las circunstancias, en definitiva, habían inspirado las disposiciones de prudencia; en adelante, serían éstas las que pesarían en la suerte.

Tres victorias protestantes: Las Provincias Unidas de los Países Bajos

El protestantismo, en Francia, no había logrado la victoria: no había llegado más que a obtener un reconocimiento de hecho. Pero, simultáneamente, podía festejar su triunfo en tres países: en Inglaterra, en Escocia y en la parte septentrional de las provincias de Países Bajos que pertenecían a España y que, entonces, escapaban a su dominio. En estas regiones, los acontecimientos resultaban simultáneos a la crisis religiosa de Francia y aparecían constantemente mezclados a ésta. Al turbar la parte más rica de los dominios españoles, tales sucesos ofrecían a la monarquía francesa la posibilidad de esperar cómodamente a su enemigo de El Escorial: Coligny soñó —ya lo hemos visto— con arrastrar a todos los franceses reconciliados a una guerra nacional contra Felipe II; y Francisco, duque de Alençon, en dos ocasiones, empleó su enredadora actividad en prepararse un principado flamenco; por lo que respecta a Enrique IV, pondría su diplomacia al servicio de las provincias sublevadas, para lograr el reconocimiento de su independencia. En contrapartida, pronto las tropas españolas que operaban en Países Bajos, se volvieron contra Francia para apoyar a la Liga. Pero, para quien reconstruye la historia de aquella revuelta y el drama de la Iglesia en tiempos tan crueles, esta sublevación de las futuras «Provincias Unidas» presenta en sí mismo un interés extremo. Muestra ante todo cómo la pasión religiosa, al cristalizar un descontento económico y político, da a todo un pequeño pueblo conciencia de sí y hace, de bandadas revueltas y furiosas, los ciudadanos de un Estado duradero. Sin el calvinismo, la República que nacía en la desembocadura del Rhin y del Mosa, no hubiera

nunca llegado a ver el día y, en todo caso, no hubiese llegado a ser lo que ha sido. Sorprendente ejemplo de esa interferencia entre la religión y la política, que caracteriza al estado de evolución histórica de fines del siglo XVI.

En la herencia de los grandes duques de Borgoña, los Habsburgo, descendientes de Carlos el Temerario, habían recibido diecisiete provincias escalonadas desde el Artois a la Frisia, tierras húmedas, disputadas sin cesar al mar y a los ríos: los «Países Bajos». Carlos V, al repartir sus inmensos dominios, puso a éstos en la herencia de su hijo Felipe II, ligando así su suerte a la de España. Tratábase de una de las regiones más fecundas y, sin duda, más industriosas de toda la Cristiandad. Una población asombrosamente densa, y conocedora ya de los métodos de explotación intensiva del suelo, sabía, en los «polders» conquistados a las aguas, seleccionar un ganado de gran calidad, y tanto en las ciudades como en las aldeas, trabajaba hábilmente la lana y el lino. Si Brujas, la vieja metrópoli, declinaba, los muelles de Amberes veían afluir las especias de las Indias, los productos de Méjico y las Antillas y, ayudados por los mercaderes de Middelbourg y Amsterdam, los distribuían por toda Europa. La crisis económica que entonces atravesaba Occidente, se soportaba mejor en los Países Bajos que en Augsburgo, Génova o Lyón; y la banca de Amberes dominaba todo el comercio internacional.

Tal afluencia de riquezas contribuyó a hacer de aquella minúscula región uno de los centros de arte más fecundos de Europa. Cinco generaciones de grandes pintores, prodigaban, desde hacía un siglo, sus obras maestras: sucesivamente, Van Eyck, Roger Van der Weyden y Thierry Bouts; después, el puro y conmovedor *Memling* (1433-1494), Gerard David y *Quintin Matsys* (1466-1538), cuyo patético pincel parecía anunciar a Rubens. A mediados del siglo XVI, heredero del valiente y a veces diabólico *Jerónimo Bosco* (1450-1516), *Pedro Brueghel el Viejo* (1545-1569) ofrecía todo su genio para recreo de sus contemporáneos, y sabía igualmente evocar los dramas de su patria en su terrible «Margot la rabiosa». Por doquier, en las prósperas ciudades, nobles y burgueses edificaban palacios lujosos, «gezellig», como los llamaban, en los que florecían y abundaban la cera, las especias y las fuertes bebidas. Las paredes de esas moradas se adornaban de perfectas tapicerías cuyos cartones eran diseñados por Van Orley (1495-1532) y sus discípulos.

Pero en todas partes tan brillante fortuna llegaba acompañada de graves problemas sociales. Frente a los grandes propietarios, enriquecidos por la venta de sus bueyes y cereales, muchos campesinos penaban para conseguir unos arriendos; ante una burguesía negociante, atiborrada de oro, que tenía en sus manos a la vez el comercio de las materias primas y el del trabajo, crecía un proletariado miserable, que abarrotaba las ciudades manufactureras. El gobierno español pudo durante mucho tiempo permanecer extraño a esta oposición de clases, lo que le hubiera evitado sufrir los contragolpes de la lucha, si hubiese tenido la prudencia de dejar a los jefes autóctonos las libertades y privilegios a los que les ligaba una inclinación ancestral. Carlos V había velado por estas libertades: conocía bien a sus queridos flamencos. Pero Felipe II, que deseaba ser exclusivamente español, y que, desde 1559 no salió más de sus alcázares castellanos, no volvió a interesarse por los Países Bajos más que en la medida en que éstos eran útiles a su política exterior y a sus finanzas. No tolerando limitación alguna a su poder, empeñado en controlarlo todo, aun aquellas regiones que distaban setecientas leguas de él, pretendió someter a tutela a las dieciséis provincias. A partir de 1558, evitó la convocatoria de los Estados generales, que tenían el derecho de discutir los impuestos y defender las franquicias locales. Confió el gobierno de Países Bajos a su hermanastra Margarita de Parma y al cardenal Granvela, un advenedizo del Franco-Condado, de altas ambiciones; pero no les permitió otra cosa que cumplir sus órdenes, y esto, unido a la recaudación de altísimos impuestos, exasperó a los burgueses. La nobleza, que representaba un importante papel en los Estados generales y que, engrandecida en el servicio, permanecía leal, no podía admitir tan opresora sujeción. Rápidamente, la situación se hizo tensa. Y mientras tanto, todos aquellos elementos, los burgueses

que clamaban por su libertad de iniciativa, los aristócratas que exigían el respeto a las viejas autonomías y los obreros minados por fermentos de rebelión, todos habían sido ampliamente ganados por el protestantismo y se oponían violentamente a las exigencias religiosas que el absolutismo de El Escorial llevaba consigo como en las demás cosas.

Hacia 1560, todas las provincias habían sido tocadas por la propaganda protestante:[1] tras las apostasías del pueblo, ocurrieron las de la burguesía, la nobleza y los oficiales. Ni las confiscaciones, ni las multas y proscripciones, ni siquiera ejecuciones como las de Tournai, lograban enfriar el ardor de los predicadores llegados de Ginebra, de Alsacia, Francia, Alemania e Inglaterra, ni aun de los formados en la propia tierra, como el valón Guy de Bray. Algunos iban armados a las reuniones, que se realizaban al aire libre, fuera de las ciudades, porque los edificios eran ya insuficientes para contener a los cientos y aun miles de adeptos. No ignoraban que Felipe II, campeón del catolicismo europeo, había resuelto llevar a cabo una sistemática ofensiva contra la herejía. Efectivamente, el rey obtuvo del Papa la creación de catorce nuevos obispados, segregados de los territorios demasiado extensos de las viejas circunscripciones de Utrecht, Tournai, Cambrai y Arras, con el fin de conseguir una más estrecha vigilancia, bajo la alta supervisión de Granvela, elevado a arzobispo de Malinas; fundóse en Douai una universidad en la que la Compañía de Jesús formaba a sus misioneros; y, por último, alcanzaron un gran desarrollo los poderes y la autoridad de la Inquisición.

La primera en insurreccionarse fue la nobleza, que protestaba tanto contra el desconocimiento de sus privilegios políticos cuanto contra la represión religiosa. Sus jefes llegaron a un acuerdo en las reuniones de la orden borgoñona del Toisón de Oro; tres hombres alcanzaron rápidamente una gran autoridad: el conde de Horn, el conde de Egmont y, sobre todo, Guillermo de Nassau, príncipe de Orange, sobre el Bajo Ródano, con grandes posesiones en Brabante y Luxemburgo. Todos exigieron la retirada de los soldados españoles y reclamaron la separación de Granvela, hecho responsable de los abominados métodos. Para obtener el triunfo de su causa, rechazaron en adelante sus puestos en el Consejo de Estado. En enero de 1564, Granvela fue separado, pero nada cambió. Egmont hizo entonces un viaje a Madrid, pero en vano: por sus despachos «desde el bosque de Segovia», Felipe II ordenó el 17 de octubre de 1565 que se prosiguiera, sin restricciones, la persecución de la herejía.

Crecía el malestar. La competencia inglesa ponía en grandes dificultades a la industria textil; corrompíanse los patronos; la cosecha había sido mala; Dinamarca no exportaba trigo para remediar la penuria; subían los precios y cundía la miseria. En las plazas de las ciudades aumentaban los grupos de desocupados, mientras los vagabundos se abatían sobre los campos. Se trataba de gentes míseras, escandalizadas por la riqueza de la Iglesia y el egoísmo español, que habían acogido con el mayor entusiasmo el mensaje calvinista; un 90 por ciento de los empleados de las lanerías de Hondschoote se habían pasado a la herejía. Y quienes, a millares, habían huido y hallado protección especialmente en Inglaterra, gracias a un gobierno precavido que les proporcionaba trabajo, excitaban la cólera de sus hermanos del país. En la reivindicación de las libertades, la exigencia de la libertad religiosa se imponía irresistiblemente.

Los burgueses y la pequeña nobleza, adheridos al protestantismo, comprendieron que contaban con una ocasión propicia para agrupar a toda la «patria» flamenca y borgoñesa, a condición de abarcar en una misma protesta y reprobación, todas las formas de opresión. Nueve de esos hombres —entre los que se contaban Juan y Felipe Marnix de Sainte-Aldegonde y el abogado de Tournai Gilles de Clercq— elaboraron en Breda un «compromiso» que, recordando los derechos del pueblo y de la nobleza de los Países Bajos, reclamaba la convocatoria de los Estados generales, la retirada de los «pasquines» contrarios a la herejía y la supresión de la Inquisición. Circuló el documento; en dos meses fue cubierto por dos mil firmas aristó-

1. Cfr. más arriba, t. I, cap. VII.

cratas, de católicos, calvinistas y erasmistas, entre los que había hasta prelados. El 2 de abril de 1566, doscientos gentilhombres, que llevaban el zurrón de mendigo y la escudilla, para dar a entender que su causa era la de los pobres, se presentaron a la regente Margarita; conmovida, Margarita sollozó: «Son unos "gueux" —mendigos—, Señora (exclamó uno de sus consejeros) ¿vais a tener miedo de unos mendigos?» Los manifestantes se adueñaron de aquella palabra e hicieron de ella un título de gloria: *gueux* de religión y *gueux* del Estado, como los hugonotes franceses, unidos desataron la insurrección. Escudilla y zurrón fueron los signos de aquella unión. La *het wonderjaar*, el año a la vez maravilloso y temible, había comenzado.

Hacia el 10 de agosto, primero en Hondschoote y Armentières, y después por todo el país, el populacho, mísero y sobreexcitado, se precipitó sobre las iglesias, rompió las estatuas y retablos, saqueó los tesoros y profanó las Hostias. Las autoridades comunales fueron desbordadas pronto; los nobles obraron con pereza y debilidad; Guillermo de Orange dejó que los iconoclastas arrasaran durante cuatro días los santuarios de Amberes y después concedió a los reformadores el disfrute de tres iglesias en la ciudad. El incendio revolucionario duró escasamente quince días; espantada, la regente, aceptó el 23 de agosto, que las predicaciones tuvieran lugar en los sitios en que se habían hecho hasta entonces; introdújose la libertad de cultos en Tournai, Amberes, Gante, Audenarde, Ypres; rápidamente surgieron los primeros templos y en diversos lugares reuniéronse los sínodos reformados.

Pero los calvinistas cometieron el error de abusar de su triunfo; en diversos lugares se mostraron intransigentes a su vez. El furor de los iconoclastas llenaba de terror a las gentes. Margarita logró reunir a la alta nobleza para mantener el orden; el católico Egmont pacificó a Flandes; de diciembre de 1566 a mayo de 1567, el gobierno que había reunido algunas tropas, mantuvo la situación dominada; Amberes y Valenciennes fueron conquistadas; Guillermo de Orange, que había procedido con moderación, temiendo inesperadamente el rencor de los españoles y la desconfianza de los pastores más fanáticos, huyó a Alemania. La regente pensó que había llegado la hora de convocar a los Estados generales y abolir la Inquisición —que, según testimonio de un italiano, no contaba con veinte partidarios entre diez millones de habitantes—. ¿Hubiera podido, semejante política moderada, impedir la explosión? En todo caso, ni siquiera hubo tiempo de ponerla en práctica.

Porque entonces, Felipe II envió a Bruselas al viejo vencedor de los protestantes en Muhlberg, uno de los mejores generales con que contaba en su reino, hombre de hierro, capaz de una crueldad fría e implacable, Fernando Alvarez de Toledo, *duque de Alba* (1508-1582), cuyo nombre se identificaría con la sangrienta tragedia que iba a asolar a los Países Bajos.

En julio de 1567, llegados del Milanesado, deslizándose a lo largo de las fronteras francesas por la Saboya, el Franco-Condado, Lorena y Luxemburgo, veinte mil soldados llevaron el terror a Flandes. Margarita dimitió, desesperada; Alba instaló un «tribunal de tumultos», al que 1800 condenas a muerte mereció pronto el sobrenombre de «tribunal de sangre». Llevó al cadalso a los condes de Egmont y Horn, jefes de la resistencia católica y legal, el 5 de junio de 1568, en plena gran plaza de Bruselas; prohibió la emigración y los estudios en el extranjero, además de la comunicación con los rebeldes: su policía vigilaba estrechamente a editores y libreros. Y, como tenía necesidad de dinero, abrumó de impuestos a las ricas provincias, sin consultar a sus Estados. Los obispos y predicadores protestaron en vano. Pío V le llamó nuevo Gedeón y él mismo se hizo hacer una estatua que le representaría aplastando con el pie a los enemigos de la religión.

Mientras tanto, *Guillermo de Orange* (1533-1584), retirado a sus tierras alemanas de Nassau, preparaba la lucha. Era un hombre de acción, dotado de gran inteligencia; tenaz y frío —de donde su nombre de *Taciturno*— sabía ser generoso y hacerse amar por el pueblo. Formado para los grandes asuntos en el servicio de Carlos V, de energía y valor sin desmayo, tenía desde luego toda la talla de un caudillo. Empe-

ñóse ante todo en interesar al emperador Maximiliano en una región que poco antes formaba parte del «círculo imperial de Borgoña», y le sugirió una gestión en Madrid. Felipe II lloró de disgusto y despecho. Guillermo sabía que los príncipes alemanes estaban dispuestos a correr la ventura y a venir con sus lansquenetes y «reitres».[1] Por primera vez, en 1569, intentó una expedición a Frisia, pero resultó prematura. Unido en amistad a Coligny, esperaba sobre todo la intervención de Francia.

En los Países Bajos, la aparición de nuevos elementos en escena, reanudó el movimiento; la primera oposición había sido especialmente por parte del Brabante y de Flandes; la segunda sería inspirada sobre todo por gentes del Norte, rudos marinos de Zelanda, de Holanda y Frisia, valientes e indomables, realistas y entusiastas. Aquellos «mendigos del mar» fueron ante todo los pescadores de sardinas y de ballenas y, después, los pequeños armadores que bullían en Amsterdam, Rotterdam y Dordrecht, hasta el punto de causar inquietud en Amberes, los infatigables carreteros del Báltico y el mar del Norte y, por último, los precavidos trabajadores de los polders y turberas. El calvinismo, con lo que hay en él de ímpetu austero y exaltado, de moral práctica y de culta simplicidad, parecía hecho para retenerlos en sus filas: lo adoptaron sin vacilar. Si se tiene en cuenta que fue aquella mitad septentrional de las diecisiete provincias la que, por fin, se separó de España y constituyó un Estado protestante, ¿cómo no apreciar el papel decisivo de esos marinos, boyeros y comerciantes holandeses, zelandeses y frisones?

Escapando al alistamiento oficial, huyendo en sus pesadas barcas, estos hombres cortaban la espuma del mar, desde el estuario del Gironda a los canales daneses, instalaban una base naval en Douvres, con la complicidad de Isabel, hundían por sorpresa los barcos enemigos en las costas contrarias, saqueaban las iglesias, perseguían a los frailes y sacerdotes y llevaban por la fuerza a las gentes a sus predicadores. Eran inaccesibles a la represión del duque de Alba. Durante la noche del 31 de marzo al 1.º de abril de 1572, ocuparon en las bocas del Mosa la ciudad de Brielle. Esa fue la señal para un levantamiento general del Norte: en Zelanda, Luis de Nassau, que había pertrechado sus barcos en La Rochelle, asaltaba la ciudad de Flessinga; las poblaciones de Holanda, Güeltres, Utrecht y Frisia, expulsaban a las guarniciones españolas; Guillermo de Orange poníase al frente de la revuelta y los Estados de Holanda le nombraron *Statouder,* «lugarteniente del Estado». Felipe Marnix de Sainte-Aldegonde lanzaba el canto de los *gueux*, en el que celebraba al jefe «fiel a la patria... enfrentado con el orgullo y la fuerza del tirano». El Sur, mejor controlado por las fuerzas españolas, permanecía a la espera; pero, con la ayuda de los hugonotes franceses, Mons y Valenciennes cayeron.

Inesperadamente, aquella ofensiva fue detenida brutalmente. La «Noche de San Bartolomé» abandonaba a sus propias fuerzas a los protestantes flamencos. Alba reconquistó las ciudades perdidas, aniquiló a los defensores de Haarlem, que habían resistido durante seis meses. Pero Guillermo de Orange, replegado en Holanda y Zelanda, asfixiaba a Amberes, se fortificaba y rompía los diques, impidiendo así a la flota española el acceso a las islas y al litoral. Felipe II comprendió al fin que la solución por la fuerza estaba llamada al fracaso: decidióse a llamar al terrible gobernador, que dejaba tras de sí un recuerdo pavoroso y que, sin duda, según la frase del obispo de Namur, «había hecho más daño a la religión en siete u ocho años, que Lutero y Calvino con todos sus secuaces». Don Luis de Requeséns, que le sucedía en el gobierno, ofreció a todos el perdón del rey.

Era ya demasiado tarde: Guillermo no se hallaba ya decidido a aceptarlo. Divorciado de una princesa sajona, se casaba entonces con una abadesa apóstata de Jouarre, Carlota de Borbón-Montpensier, y se adhería abiertamente al calvinismo. Sabía que contaba con sus correligionarios de Holanda y Zelanda que no constituían por entonces más que una minoría pero que, actuando con violencia, denunciando a los católicos como traidores y seguidores del imperia-

1. Clase de soldados alemanes del siglo XVI. *(Nota del traductor.)*

lismo español, aterrorizaban y fanatizaban a las poblaciones. Rechazó las ofertas de conversaciones que el Papa había sugerido al gobierno de El Escorial. No deseaba ya más provincias que vivieran administrándose sus asuntos gracias a sus asambleas y siguiendo autónomas en el cuadro de una gran monarquía moderada: soñaba claramente con un Estado independiente.

Requeséns reanudó la ofensiva y asedió a Leyden. Guillermo ordenó romper los diques; pasaron algunas naves sobre las llanuras inundadas y abastecieron a la ciudad; exaltado por el éxito, dotó a la población manufacturera de una universidad que se convirtió pronto en el primer centro intelectual de la Reforma en los Países Bajos del Norte. En abril de 1576, Holanda y Zelanda se unían bajo la autoridad del príncipe, aboliendo «todas las formas de culto contrarias al Evangelio» y haciendo un llamamiento a todas las provincias, en defensa de las libertades políticas y religiosas. La *Pacificación de Gante* fue la respuesta.

Requeséns acababa de morir. Gobernaba el Consejo de Estado, cuyos miembros, excepción hecha de uno, eran originarios de los Países Bajos. Las guarniciones españolas, sin paga, se amotinaron: en Amberes, durante una jornada de «furia», los soldados entraron a saco en los almacenes y colgaron a los notables. El 8 de noviembre de 1576, en Gante, los representantes de todas las Asambleas de los estados, llegaron a un acuerdo para la expulsión de los españoles, la supresión de las medidas contra la herejía, y la libertad de cada provincia a escoger su religión. ¿Estaba llegando Guillermo el Taciturno a su victoria? ¿Iban a repudiar las diecisiete provincias toda dependencia de El Escorial y a aceptar el régimen de igualdad de cultos, preferido por el duque? Pocos años bastaron para consumar la ruptura entre el Norte y el Sur, destinado el uno a la independencia y al protestantismo, y el otro al dominio español y católico.

Los acontecimientos habían demostrado que, aun deseosos de defender sus privilegios políticos, los Países Bajos meridionales, en los que la «Contra-Reforma» estaba vigorosamente organizada, permanecían en conjunto fieles a la confesión tradicional. No podían considerar sin temor el éxito que la Pacificación había permitido a los enardecidos calvinistas: en Güeldre, donde el número de los reformados era escaso, Juan de Nassau hermano de Guillermo, introdujo a unos predicadores, al mismo tiempo que a tropas bien seguras, cambió los magistrados, de tal manera que en ciertos lugares, el culto católico dejó de celebrarse; en Amberes, Felipe Marnix de Sainte-Aldegonde, burgomaestre y primer coronel, expulsó a los jesuitas y franciscanos. Guillermo de la Khetulle, en Gante, arrestó a los obispos de Ypres y Brujas, y Juan de Hembyze, su sucesor, toleró el pillaje de los monasterios, la confiscación de sus bienes y la ejecución de algunas monjas; en Bruselas fueron devastados iglesias y conventos. Guillermo de Orange se esforzó por sustituir a las violencias con un régimen religioso legal; propuso que se celebrara todo culto y que en cada ciudad se expresara un voto por cien familias. Pero no se le escuchó, y su propia moderación fue denunciada por sus obcecados correligionarios: en 1577, los Estados, bajo la influencia de los católicos del Sur, prometieron «por su conciencia, ante Dios y ante los hombres, extender y mantener por todos los medios y en todas partes» la religión romana; pero al año siguiente ocurría una verdadera matanza de sacerdotes en las mismas provincias del Sur. El fanatismo calvinista agravaba de día en día la situación.

El 6 de enero de 1579, en Arrás y los países de lengua francesa, Artois, Hainaut, Lille, Douai, Orchies, se unieron para mantener el catolicismo; *Alejandro Farnesio*, hijo de Margarita de Parma, magnífico estratega y diplomático sutil, comprendió que era necesario conquistar por medio de concesiones indispensables, la reconciliación de los confederados con España; el 17 de mayo firmó la paz con aquéllos, anunció una amnistía, confirmó los privilegios de ciudades y provincias, excluyó del Consejo de Estado a todo extranjero y devolvió a los Estados generales la aprobación de impuestos y la autorización de mantener tropas; pero no reconocía oficialmente más que la religión católica.

La respuesta no se hizo esperar. El 23 de

enero, en Utrecht, las provincias de Holanda, Zelanda, Utrecht, Güeltres, Groninga, Overyssel y Frisia, contestaron a la Unión de Arrás, federándose contra todo soberano extranjero. Guillermo de Orange acogió con horror esta escisión. Pero, puesto que no había podido evitarla, consagraría ahora toda su energía a liberar a los confederados de Utrecht de la amenaza española. El Escorial le denunció como malhechor público y puso su cabeza a precio; Guillermo firmó una valiente fórmula: *Je maintiendrai* —«Yo mantendré»— en la *Apología* redactada por el pastor francés Loyseleur de Villiers, para justificar su conducta; el 24 de julio de 1581, los Estados septentrionales de La Haya proclamaron la pérdida de derechos de Felipe II: acababa de nacer un nuevo Estado.

Pero su existencia era precaria: Farnesio había emprendido una metódica reconquista; conquistaba, una tras otra, las ciudades rebeldes; tenía la prudencia de garantizar las autonomías administrativas, pero privaba al culto reformado de toda libertad, aun cuando sus adeptos no fuesen molestados, siempre que se comprometieran a evitar todo proselitismo. En 1584, conquistaba a Ypres, Brujas, Cambray y Gante; en 1585, Bruselas y Amberes. El 10 de julio de 1584, Guillermo de Orange fue asesinado por Baltasar Gerard, del Franco-Condado. «Dios tenga piedad de este desgraciado pueblo» —dijo al morir.

La joven república fue salvada por las barreras de sus ríos, por la alianza inglesa, por la derrota de la Armada y por la orden dada a Farnesio de ayudar a la Liga francesa, desguarneciendo a los Países Bajos de sus tropas, por la muerte del gran caudillo español y por la victoria de Enrique IV, por las incursiones de los marinos frisones y holandeses en las colonias españolas, por la prosperidad de Amsterdam y por la sagacidad de *Mauricio de Nassau*, hijo del Taciturno. En 1598, la situación era la misma de doce años antes: las provincias del Sur, que correspondían a lo que iba a ser la futura Bélgica, permanecieron adheridas a España y a una Iglesia católica rejuvenecida y emprendedora; las Provincias Unidas del Norte, irreductibles en su calvinismo y en su hostilidad a los Habsburgo, capaces de unir la intransigencia y el valor de sus militantes al sentido práctico de los mercaderes, demostraron que su pequeña federación tenía un alma.

A pesar de todo, Felipe II esperaba, antes de morir, llegar a la unión de los Países Bajos: el 6 de mayo de 1598, decidió confiarlos a un gobierno autónomo, dirigido por el archiduque Alberto, último hijo del emperador Maximiliano II, y por su hija, la infanta Isabel Clara Eugenia —la misma a quien, hacía tiempo, había soñado hacer una reina de Francia—. Se engañaba extrañamente, si creía que las provincias del Norte iban a aceptar una vuelta a la antigua existencia en común. Aquellas provincias se sentían ajenas a las que habían conservado su lealtad a la monarquía y que, dirigidas por los jesuitas y espiritualmente dominadas por las universidades de Lovaina y Douai y vigiladas por el nuncio de la Santa Sede, no dejaban a los irreductibles reformados otra solución que el exilio; no: las provincias del Norte no prestaron atención a las medidas tomadas por el rey de España. Las operaciones militares, que languidecían en la ribera izquierda del Mosa, reanimáronse en 1600: pero ya no se trataba más que de un conflicto político: los archiduques, en nombre de la monarquía de El Escorial, intentaban reducir a sus deberes a sus súbditos rebeldes; y éstos luchaban para que se les reconociera su independencia. No se podía ya soñar seriamente con extirpar de las provincias del Norte la herejía triunfante: y es de notar que el acta firmada en mayo de 1598 no mencionaba ya ninguna cláusula religiosa.

Mauricio de Nassau, con su base en Ostende, trató de ocupar el litoral flamenco hasta Dunkerque: los campesinos católicos se rebelaron contra él; aventuróse hasta el Yser, pero hubo de batirse en retirada. Los españoles reanudaron entonces el asedio a Ostende: el genovés Ambrosio de Spínola atacó inteligentemente a la plaza y la obligó a una capitulación el 3 de septiembre de 1604. Pero aquel gran éxito no tuvo consecuencias. La infantería de los «tercios» era la mejor de Europa, pero irregularmente pagada, no resultaba un dócil instrumento. Los calvinistas del Norte acentuaron sus

ventajas en el mar: instalados en el archipiélago malasio y en las Molucas, destruyeron algunas flotas españolas ante Malaca y, en Gibraltar, y a la altura de las Azores, interceptaron los barcos que venían de América.

Una conferencia internacional puso fin a la guerra: comenzaron las entrevistas en 1606, en La Haya. Junto a los delegados de las Provincias de la Unión de Utrecht, de los archiduques y del rey Felipe III, sentáronse franceses, ingleses y enviados de los príncipes alemanes. El Papado se negó a estar representado en las conversaciones. La tregua de doce años, firmada el 9 de abril de 1609, gracias a los buenos servicios de los embajadores de Enrique IV, reconoció a las siete Provincias Unidas como Estado independiente y aceptó que se ejerciera su comercio libremente por todas partes: aun en las colonias españolas. Pero nada se decía de la cuestión confesional, que había sido el más apasionado factor de la prolongada lucha. Los plenipotenciarios del soberano católico manifestaban implícitamente su repulsa hacia el calvinismo oficial de la joven república y se resignaban a que ni siquiera fuese concretamente definido por el tratado, el ejercicio de su culto en los Países Bajos septentrionales que acababan de perder. Como en 1555 en Augsburgo, los Habsburgo abandonaban a la Reforma territorios que no habían sabido conservar para aquella Iglesia de la que tan orgullosamente se llamaban defensores.

Segunda victoria protestante: La Escocia de John Knox

Al mismo tiempo que en los Países Bajos la revuelta acaudillada por el Taciturno preparaba la victoria del calvinismo, en otro país igualmente fanatizado, acababa de estallar otra rebelión, la del protestantismo más extremado en una forma que parecía definitiva. Ese país era Escocia, donde, bajo el cetro encantador y débil de *María Estuardo* (1542-1568) una Iglesia católica decadente, a la que no habían logrado purificar dos tentativas de Reforma, se mostraba incapaz de luchar contra una propaganda enérgicamente planeada. Las más brutales reacciones, como la que condujo a la hoguera a Georges Wishart en 1546, no habían obtenido otro resultado que provocar y exasperar a los espíritus contaminados. La respuesta no se hizo esperar: tres meses más tarde era asesinado el cardenal Beaton. Diez años después, Walter Myln, antiguo sacerdote casado, viejo de más de ochenta años, pronunció en el curso de un sensacional proceso, una requisitoria inaudita y violenta contra el catolicismo, sin que los católicos allí presentes pudieran imponérsele. Se le llevó también a la hoguera, lo que hizo una pésima impresión: esto no disminuyó la propaganda protestante, sino al contrario. Faltaba que un hombre enérgico agrupara a los partidarios de la Reforma y los llevara al asalto del poder: en seguida se hundirían las posiciones católicas. Ese hombre fue *John Knox* (1505-1572).

Personaje valeroso, violento, de una elocuencia avasalladora y demagógica. El perfecto tipo del fanático y del tribuno: así era este profeta barbudo, de prominentes pómulos y mirada dura y fría: Era sacerdote y se había separado de la fe tradicional, un poco a la manera de Lutero, tal vez bajo la influencia de sus libros, y sobre todo a lo largo de sus lecturas de San Agustín mal digeridas. Wishart, con quien había intimado acabó de conquistarle para la herejía. Miembro importante de la conspiración abortada a la muerte del arzobispo, se refugió con los otros conjurados en la ciudadela de Saint-Andrews, en donde le aprisionó la guardia francesa al servicio de la reina. Durante algún tiempo, remó en las galeras de Enrique II; Somerset obtuvo su liberación y Cramer le acogió con entusiasmo en Inglaterra, llegando a ofrecerle un obispado —que él rechazó— y nombrándole capellán de Eduardo VI, en cuya apostasía influyó bastante el escocés; obligado a huir de Londres al tiempo en que María Tudor subía al trono de Inglaterra. Knox se refugió en Ginebra. Allí vivió durante cinco años (1554-1559) a la sombra de Calvino, dedicado a la traducción escocesa de la *Biblia* y a escribir el

panfleto «Contra el monstruoso gobierno de las mujeres», que atacaba a María Estuardo y a su madre, la regente María de Guisa-Lorena y que la misma Isabel recibió con evidente disgusto. Desde la orilla del Leman escribía a los nobles de su país innumerables cartas, para explicarles el interés que debían tener en adueñarse de los bienes del clero, mientras a los católicos burgueses les aseguraba que un clero tan indigno como el suyo no tenía derecho alguno a dirigirles en adelante. Por instigación suya, un grupo de lores protestantes instituyó la «Congregación de Cristo», con el fin de abatir a la «Congregación de Satanás y de la idolatría». El conde Murray, hermanastro bastardo de la reina, se puso a la cabeza del movimiento. Un emisario llegó a Ginebra y persuadió a Knox de que volviera para tomar la dirección espiritual del grupo. Knox aceptó y desembarcó en Escocia el 2 de mayo de 1559.

Pero nadie se movió por ello. Ante la indiferencia e inercia de las autoridades católicas, Knox removió a las muchedumbres con discursos incendiarios. Desde el 11 de mayo, en Perth fueron atacados y entrados a saco los conventos, rotas las imágenes, profanados los vasos sagrados. Un mes más tarde le tocó el turno a Scona, la abadía donde se coronaba a los reyes de Escocia. Y después, los conventos de religiosos de Sterling. La temperatura subía de modo alarmante. En el Parlamento de 1560, los lores y los burgueses acusaron públicamente a los sacerdotes católicos «de ser unos ladrones, asesinos, corruptores de muchachas y de casadas, adúlteros y, para decirlo de una vez, hombres abominables». Votóse entonces la «Confesión escocesa», redactada por Knox.

Calcada en la doctrina de Calvino, expresaba una desolada visión del hombre pecador, arrojado por su falta «en el antro de la oscuridad absoluta, donde el gusano nunca morirá y donde el fuego no se extinguirá jamás»; una moral sombría y terrible, el deseo de un culto austero que suprimía la misa y toda la liturgia, la negación radical a reconocer la autoridad del «Obispo de Roma», completaban su doctrina. Con una asombrosa rapidez, semejante reforma se extendió por el estado de una reina que se tenía por católica íntegra, y cuyo marido era un rey francés.

Con un talento de legislador y de organizador que superaba al de su maestro Calvino, Knox estableció en seguida su iglesia. El implacable *Libro de disciplina* fue su carta magna. Llevando al extremo sus ideas ginebrinas, la iglesia escocesa, conocida en el mundo con el nombre de iglesia *presbiteriana,* abolió toda jerarquía, puso la dirección de las comunidades en manos de los ministros, ancianos y diáconos, democráticamente elegidos. Impuso a sus súbditos un régimen moralizante tan rígido como el que triunfaba en las orillas del lago Leman: vigilancia de la piedad privada, educación de los niños a cargo del Estado, penitencias públicas. Como rasgo notable, señalaremos el carácter social de un sistema que deseaba ignorar toda distinción de clases, amenazaba con «pesados y espantosos juicios de Dios» a los ricos, a los satisfechos, a los acaparadores de bienes eclesiásticos, y recomendaba consideración hacia los «pobres hermanos que trabajaban y cultivaban la tierra». Así nació aquella teocracia igualitaria que iba a influir tan profundamente en el pueblo escocés, preparando para la siguiente centuria el tipo de *covenanter* que dará a Jacobo Estuardo tan duras batallas.

¿Qué hacían, entretanto, las autoridades católicas? Nada. En todo caso, una acción sin resultados. Viuda de su joven marido Francisco II, María Estuardo abandonó nostálgica, la dulce Francia y volvió a su fría y revuelta Escocia en 1561. El presbiterianismo acababa de instituirse. Knox le propuso que se adhiriera a la herejía. Era una jovencita impulsiva, una encantadora cabecita ingenua; y, mujer al fin de modo absoluto, María usó sin preocupación de su derecho de contradicción, reconocido por costumbre en el sexo débil. Pero ante la lección decisiva, la adolescente de diecinueve años tuvo el mérito de no desviarse. El Papa le había concedido la Rosa de Oro, reservada a los fieles servidores de la Iglesia; había nacido católica y católica seguiría siendo. Se negó a ratificar los actos del Parlamento y siguió asistiendo a Misa.

Tal vez hubiera ganado la última partida si no hubiese permitido que la mujer se impu-

siera a la reina. Ante la tempestad desencadenada por los predicadores, María sintióse terriblemente sola y buscó un apoyo. Rechazando juiciosamente a Leicester, dejado por cuenta de su prima Isabel, creyó hallar un guía seguro y una ayuda en su primo Henry Darnley, bello muchacho que no carecía de encanto. Esa determinación fue un desastre. Mientras Knox tronaba desde el púlpito contra «Acab y Jezabel», la infeliz y joven soberana se halló aprisionada en un inexorable mecanismo de intrigas y traiciones que la conducirían a su perdición. Darnley era tan ambicioso como cruel y granuja. Furioso al ver que no se le asociaba a la corona, hízose odioso para María, que cometió la locura de recibir como consejero íntimo a un joven músico italiano, llegado entre los hombres del duque de Saboya, llamado Rizzio. Los nobles escoceses, y Darnley ante todo, decidieron desembarazarse del advenedizo, al que asesinaron a la vista de la misma reina. Unos meses después, María dio a luz un hijo, el futuro Jacobo VI (Jacobo I de Inglaterra); a quienes los murmuradores recibieron como hijo de Rizzio. ¿Qué tuvo lugar después? Nunca se supo exactamente, y el «secreto de María Estuardo», tan caro a numerosos dramaturgos, jamás ha sido penetrado. Convencida de su situación insostenible, empujada por un creciente odio a Darnley, la joven reina cometió entonces el tercer y peor de sus desaciertos: se dejó seducir por un hombre terrible, el conde de Bothwell, despreciado en toda Escocia. Y unas semanas más tarde, la casa de campo donde Darnley descansaba, voló en plena noche en una terrible explosión y el cadáver del esposo fue hallado en los jardines. Parecía evidente la culpabilidad de Bothwell. Pero tres meses después, María se casó con el asesino.

Aun en pleno siglo XVI, semejante conducta provocaba un escándalo. Organizóse la revuelta contra el adulterio y el crimen. Sin poder recibir auxilio ni del Papa ni de España y Francia, María sufrió la persecución de las muchedumbres fanáticas. Prisionera en Carberry-Hill, fue llevada en cautiverio a Edimburgo. El populacho, a su paso, aullaba y profería gritos obscenos y mortales. Obligada a abdicar en favor de su hijo, entonces de trece meses, y en cuyo nombre Murray ejercería la regencia, María consiguió evadirse, pero no reconquistar su trono. Huyendo al galope, se dirigió hacia el sur de su reino. No había más que una esperanza para la infeliz: pedir auxilio a su vecina y prima, la reina de Inglaterra... Pero aquella reina se llamaba Isabel.[1]

Tercera victoria protestante: Isabel y el anglicanismo

Isabel: «la mujer sin hombres», el cruel verdugo de María Estuardo, «la gran mujer del protestantismo»: una historia simplista cree caracterizar en tres fórmulas a aquella reina, tan misteriosa en muchos aspectos, y cuya misma gloria se rodea de un halo de bruma y de contradicciones. Pero, ¿qué fórmulas bastarían a resumir el largo reinado (1558-1603), poderoso, apasionado, prodigiosamente lleno de acontecimientos, de obras, de personalidades y de dramas, tan decisivo para Inglaterra como lo fue el de Felipe II para España o lo será el de Luis XIV para Francia? De hecho, ven los ingleses en la «era isabelina» la época fecunda y decisiva durante la cual había de triunfar, en todos los órdenes, y adquirir conciencia de sí mismo el genio nacional. Sobre los tablados de los palacios y plazas, el más genial «fogoso actor» que nunca haya existido, *William Shakespeare* (1564-1616) añade al patrimonio de la humanidad esas inmortales obras maestras que se llaman *Hamlet*, *Macbeth*, *Otello*, *El rey Lear* y tiene, ya que no por iguales, al menos por émulos a Marlowe, Thomas Deker, Ben Jonson, Webster y otros. Sobre los mares comienza a imponerse el pabellón británico; tremolante en los mástiles corsarios de Drake o

1. La caída de María Estuardo consagra definitivamente el establecimiento en Escocia de la Iglesia presbiteriana, cuyos caracteres rígidos y democráticos se acentuaron más durante los años siguientes. En vano intentó Jacobo VI (Jacobo I de Inglaterra) establecer allí el anglicanismo. Escocia seguiría siendo presbiteriana hasta nuestros días.

Cavendish; llevado a lejanas tierras por Chancellor, Hawkins o Walter Raleigh —fundador de Virginia, la tierra, dicen, de la «reina virgen»—. En Londres, en el corazón de la City, Thomas Gresham crea el «Royal Exchange» y hacia los almacenes del Támesis afluyen de todas partes los productos de la Compañía de Levante (1581) y de las Indias (1600), buscados en las lejanas Hespérides. Las lanas inglesas, entonces en competencia con las flamencas, alcanzan reputación en todos los mercados de Europa; y las minúsculas corbetas empujadas por el viento, dan cuenta de los ambiciosos navíos de la Armada española... ¡Imágenes deslumbrantes! Veinte años después de su muerte, rendía homenaje a Isabel el poeta Purchas, llamándola «el más grande de los hombres ingleses»: «Tú has quitado a Inglaterra sus muletas y la has enseñado, no sólo a tenerse en pie y a caminar sin ayuda, sino a convertirse en apoyo para sus amigos.»

Indudablemente, a quien sigue de cerca los acontecimientos de aquel reinado, le parece evidente que, más que a un plan preconcebido o a un designio claramente premeditado, Isabel obedecía a la lección de las circunstancias y a un agudo sentido de los intereses británicos. Basta, para darse cuenta de ello, observar con qué prudencia se mezcló en los asuntos de Francia y Países Bajos, no comprometiéndose nunca a fondo, manteniendo a un bando y negociando bajo cuerda con el otro. Hay otras cualidades eminentes además de la prudencia, la lucidez, la sabiduría política, bastante raras en las mujeres, sobre todo cuando son jóvenes, bonitas y coquetas: Isabel era también todo esto... opinan algunos.

Tenía veinticinco años cuando el 17 de noviembre de 1558, su hermanastra, la católica María Tudor, mayor que ella, moría dejándole la corona. Ya el hermano menor, Eduardo VI, había reinado antes que ella. Esa corona que ahora llegaba, había sido esperada por esta mujer en alternativas de esperanza y de temor, de humillación y de tranquilidad. Isabel acogió la noticia de su elevación al trono con una flema completamente británica, declamando este versículo del salmista: «Esta es la obra del Señor, admirable a mis ojos.» La hija de la encantadora Ana Bolena era inequívocamente inglesa con su rojiza cabellera, su fina piel lechosa, sus ojos glaucos, un poco grandes, y sus labios rojos. Menuda, flexible, a pesar de las gorgueras y guardainfantes que le imponía la moda de la época, poseía tal vez menos belleza que gracia y prestigio, un prestigio en el que se reconocía la majestad de los Tudor; pero nada de la altivez y del rigor que, heredados de una madre española, tan poco habían favorecido a María. Desde el principio gustó a su pueblo: ¿no recordaban las pruebas de su juventud los dolorosos eventos del destino nacional? Con una inteligencia singular, una precoz experiencia de los hombres y las cosas, un impresionante dominio de sí misma que llegaba hasta la astucia, un absoluto egoísmo unido a una fría voluntad de dominio, todos esos caracteres constituían una personalidad excepcional. Su formación había sido bien dirigida y, buena humanista, conocía tanto el griego como el latín, hablaba maravillosamente el francés y el italiano, se interesaba por todo, lo mismo en el dominio del espíritu que en el de la economía o la política. Pero todas estas son cualidades viriles. No hubiera sido una mujer si sus dilaciones, sus contradicciones, sus cambios de humor, no respondieran por igual a su aplicación al trabajo y a su minuciosidad. Ni hubiera sido una princesa del Renacimiento, hija de Enrique VIII, si no hubiera sentido la pasión por el baile, los espectáculos, las joyas, los adornos brillantes. Personalidad, en resumen, bastante ambigua a la que añadía no pocos complejos una enfermedad física que la hacía estéril —sin hablar de ciertos juegos a los que la había acostumbrado Thomas Seymour, segundo marido de Catalina Parr, la viuda de su padre, iniciándola en ellos desde los quince años. Nunca se vería a Isabel entregar a un marido, con su amor, una parte de sus celosas prerrogativas reales: pero en cambio se la vio con frecuencia hacer de la coquetería un medio político y escoger con aparente extravagancia que no carecía de un cálculo sutil, a sus tan provisionales favoritos.

Para semejante mujer, lo que importaba sobre todo era ser reina. Tenía la idea más exi-

gente de su realeza. Los Tudor le habían legado un gobierno que tendía a la centralización, dominaba al Parlamento, convocándolo lo menos posible, y vigilaba de cerca a la justicia y a la administración. El temperamento ambicioso de Isabel concordaba perfectamente con tales intenciones para que no intentara apresurar aquella evolución. Mas, por otra parte, era lo suficientemente hábil para no arriesgarse a romperlo todo, chocando con el apego que la nación tenía a sus costumbres e instituciones antiguas. Su genio era sensible a las reacciones de su pueblo y sabía mantenerse en comunicación con él. De la misma manera, después de declarar en 1569 que, tras haber convocado el Parlamento en once años, no volvería a hacerlo en el resto de su reinado, no dudó en convocarlo otras seis veces cuando la política exterior exigía pesados impuestos. Y todo esto, al mismo tiempo que en privado declaraba que los reyes no tenían que rendir cuentas más que a Dios y que ella se las arreglaba como nadie para halagar a todos con palabras hábiles. «Dios salve a Vuestra Gracia», le gritaba la muchedumbre cuando la reina paraba su coche en medio de las gentes. «Dios salve a mi pueblo», respondía la reina con su sonrisa encantadora. Admirablemente servida por un ministro excepcional, William Cecil, más tarde barón de Burghley, al que tuvo el mérito de permanecer siempre fiel, Isabel supo dar a la corona una autoridad y un poderío todavía desconocidos. Palabras amables, concesiones y frecuentes astucias lograron que se le aceptara sin contradicciones.

Para semejante carácter, la religión no era más que un medio de gobierno. El matrimonio de su madre, había conducido a su padre a romper con Roma; Isabel había sido educada al margen de la tradición católica, en el odio al Papado, pero en la afición a las pompas litúrgicas. Su educación intelectual, la necesidad de pasar sucesivamente de la «ortodoxia» enriqueña al calvinismo de Eduardo VI y a la misa «papista» para conservar su vida, la hicieron bastante escéptica con respecto a cualquier doctrina. Por lo demás, nunca supo lo que era la angustia mística. Pensaba que era conveniente invocar a Dios para exigir después obediencia a los monarcas de la tierra, y que la Iglesia ejercía sobre las masas una influencia saludable para el Estado; el brillo de las ceremonias satisfacía a su apego al lucimiento y al fausto. La fidelidad de los católicos a un Papa extranjero le parecía una traición, pero tampoco admitía la supresión calvinista de toda jerarquía y del decoro del culto. En cuanto a las controversias sobre la justificación, la predestinación y el significado de la Eucaristía, superaban un poco sus posibilidades intelectivas.

Todo ello la llevaba a restablecer la fórmula híbrida a que había llegado su padre, cuyo principal artículo le parecía que era el de la autoridad suprema del soberano sobre la iglesia de Inglaterra. De la misma manera se veía obligada a tener en cuenta lo que había sucedido desde 1547, cuando restablecido el catolicismo por María Tudor, siguió siendo practicado por la mayoría y defendido por la Cámara de los Lores, donde se sentaban los pares espirituales. Por otra parte, el calvinismo, adoptado bajo Eduardo VI, hizo grandes progresos entre los burgueses y los acomodados arrendatarios del Sudeste, y la Cámara de los Comunes se inclinaba a él. La reina escogió una vía media y, con infinita habilidad, procediendo por etapas, implantó el anglicanismo oficial.

Isabel manifestó esa habilidad desde los primeros actos de su reinado. Prometió impedir toda tentativa «para violar, alterar o cambiar el orden y los usos ahora establecidos en el reino», y se hizo coronar según el antiguo rito, pero no aceptó que en la Misa fuera elevada la Hostia delante de ella a la manera católica, autorizó la lectura de la Epístola en inglés e igualmente el Evangelio y los diez mandamientos.[1] Evitó que se añadiera a su título de reina el de «jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra», pero lo reemplazó por un «etc....» que podía interpretarse a su gusto. En realidad, acariciaba

1. La misa fue celebrada por el decano de los capellanes de la reina, porque ningún obispo aceptó la supresión de la Elevación. La reina hubiera podido, de acuerdo con una antigua costumbre, exigir la comunión bajo las dos Especies. Pero no comulgó. Poco después (febrero de 1559) rompió las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

en secreto el proyecto «para cambiar la religión», que Cecil le había presentado y que encajaba perfectamente en sus más profundos deseos: entre sus íntimos no disimulaba que sería necesaria una pequeña violencia para acallar a los católicos lo mismo que a los calvinistas.

En marzo de 1559, a pesar de una declaración de la *Convocation* del clero en favor de la misa romana, de la supremacía del Papa y de la autoridad de la Iglesia en materia de fe, el Parlamento restableció la ley de la supremacía real. Isabel se aprovechó de ese paso para autorizar la comunión bajo dos Especies, pero, dándose cuenta de lo que había de extraño en que se atribuyera a una mujer el título de «jefe de la Iglesia», pidió que se le llamara «supremo gobernador de la Iglesia de Inglaterra».[1] En abril, a pesar de un discurso del obispo de Chester, que justificaba punto por punto la concepción ortodoxa de la Eucaristía, la *Ley de uniformidad*, por tres votos de mayoría, impuso de nuevo el *Libro de oraciones* de 1552, pero omitiendo la «rúbrica negra» que obligaba a los fieles a recibir la Cena de pie, y sin pronunciarse sobre la Presencia real, y suprimiendo la letanía: «de la tiranía del Obispo de Roma y de todas sus abominables atrocidades, ¡líbranos Señor!».

Bien conducido estaba el juego equívoco, pero faltaba ganarse la sumisión del clero. Aquí, encontróse Isabel con una inesperada dificultad. Todos los obispos, salvo el de Llandaff, se negaron a jurar la obediencia al Acta de Supremacía. Fueron depuestos. Pero entre el clero inferior, que contaba con no menos de 10 000 sacerdotes, apenas hubo una décima parte que rehusara el juramento: fatiga de los visitadores reales que iban de parroquia en parroquia, desconocimiento de la gravedad del gesto exigido, negligencia: razones todas que sin duda contribuyeron a proporcionar a la iglesia de Isabel un personal subalterno, cuya virtud principal no era desde luego el vigor del carácter. Faltaban los jefes. La reina propuso al capítulo de Cantorbery, que buscaba un arzobispo, la candidatura de Parker quien desposeído de sus beneficios en el reinado de María, vivía en el campo con su esposa e hijos. Exigía la costumbre que hubiera cuatro obispos para la consagración de un arzobispo; ahora bien: a excepción de una, ninguna sede tenía titular; la reina escogió entonces a cuatro prelados ya consagrados y les atribuyó otros tantos obispados. El 17 de diciembre de 1559, en el palacio de Lambeth, los cuatro nuevos obispos impusieron las manos a Parker, le ordenaron sacerdote y le consagraron según el ritual de Eduardo VI, incluido en el Acta de uniformidad por un decreto de la reina. En las meses sucesivos, Parker consagró a su vez a trece obispos. Muchos de esos nuevos dirigentes de la iglesia salieron de los medios universitarios; Isabel y Cecil buscaban a los estudiantes brillantes y ambiciosos y les proporcionaban espléndidas carreras. En 1564, descubrieron en Cambridge a Tobías Mattew, y a sus veintidós años le hicieron canónigo, después presidente de Saint-John, deán de «Christ Church», vicecanciller de la Universidad, obispo de Durham y, por fin, arzobispo de York; Mattew se casó con una viuda, hija de un obispo, nieta de un arzobispo y hermana de cuatro obispos; pronunció unos dos mil sermones y tuvo innumerables éxitos. Pero todos esos brillantes *fellows* no proporcionarían a su soberana muy puras alegrías: durante la misma visita de la reina a Cambridge se había distinguido otro joven, lleno de promesas, llamado Edmundo Campion, al que no consiguió dominar.[1]

Los vacíos en el bajo clero fueron cubiertos

1. Isabel, como jefe de la Iglesia de Inglaterra, trató a su clero con un autoritarismo a veces bastante regocijante. En cierta ocasión, habiendo querido impedir un obispo que la reina entregara ciertos bienes de la Iglesia a uno de sus consejeros, le escribió la soberana: «Orgulloso prelado: piensa en lo que eras antes de que yo te hiciese lo que eres. Si no obedeces inmediatamente a lo que digo, ¡por Dios que sabré quitarte el hábito!» Otro día, en la catedral de San Pablo, exponiendo un predicador ciertas ideas que disgustaban a la reina, gritó desde su puesto: «¡Basta! ¡Basta ya de eso! ¡Volved a vuestro texto, señor Deán!» Interrumpido, el orador hubo de abandonar el púlpito sin poder acabar su sermón.

1. Sobre Edmundo Campion y su martirio, cfr. más adelante, cap. V, en el párrafo «A la búsqueda de las ovejas perdidas.»

rápidamente. Se hacían clérigos de cualquier manera: Parker llegó a ordenar hasta ciento cincuenta en un día. ¿Se hacía muchas ilusiones sobre el valor de esos actos y de los nuevos ordenados? La mayor parte eran ignorantes, y la mitad estaban casados. Pero, en fin, todos los puestos estaban cubiertos y la fidelidad de sus titulares a la Reforma oficial estaba asegurada. Y esto era lo esencial.[1] En adelante podíase ya abordar una nueva etapa: en 1563, la *Convocation*, compuesta de nuevos obispos, dio su credo a la iglesia isabelina, rehaciendo los 42 artículos de 1552 y reduciéndolos a 39. El «Bill» de los 39 artículos, base del anglicanismo, afirmaba que la Escritura era la única fuente de la fe, que la Iglesia romana se había equivocado en su teoría sobre el purgatorio, las indulgencias, las reliquias y el culto y la adoración de las imágenes, tesis contrarias a la palabra de Dios; que Jesús no había instituido más que dos sacramentos, el Bautismo y la Cena; que las misas no añadían nada a la ofrenda del Redentor, puesto que eran fábulas y engaños; y que los sacerdotes podían casarse. El artículo 28.° expuso que, para quienes participaban de la fe, el pan era una participación en el Cuerpo de Cristo y el vino una participación en su Sangre, pero que «la transubstanciación no podía ser probada por la Sagrada Escritura, porque repugnaba a su sentido, destruía la naturaleza del sacramento y daba lugar a muchas supersticiones»; en todo caso, había buen cuidado de no presentar a plena luz tan delicada cuestión.

La gran mayoría del pueblo acogió con pasividad la nueva palinodia religiosa. Es explicable: un hombre de cincuenta años había visto pasar, sucesivamente el catolicismo, el enriquismo, el calvinismo y de nuevo el catolicismo; un individuo de veinticinco años había aprendido, desde su infancia, a detestar al obispo de Roma como a un ávido extranjero; llegado a la edad de dieciocho años, hubo de reverenciar al mismo Obispo como a un padre y, ahora, resultaba sospechoso de traición si hacía caso del obispo de Roma: todo eso era demasiado para el común de los mortales. Después de todo, ¿no bastaba con que permaneciesen dos verdades: de una parte, el Evangelio, la buena nueva del hombre rescatado del pecado, y de la otra la obediencia al soberano? Era a éste a quien tocaba escoger una confesión más que otra, y su mandato sería obedecido. Con un poco de severidad escribía el embajador veneciano: «En todas las cosas, los ingleses siguen el ejemplo y la autoridad del príncipe; no estiman a la religión sino en la medida en que les permite cumplir los deberes del súbdito para con su príncipe, viviendo como él vive, creyendo lo que él cree y haciendo todo lo que él manda hacer. Este pueblo se acomodaría a todas las religiones.» El cardenal Bentivoglio[1] estimaba que las cuatro quintas partes de la nación volverían al catolicismo si éste fuera legalmente restablecido, aun cuando eran incapaces de revolverse contra un gobierno herético. En Inglaterra como en Alemania triunfaba el principio: *Cujus regio, hujus religio*.

Mejor dicho, este principio pudo triunfar fácilmente con ocasión de diversos sucesos que agitaron al trono británico y en los que andaban mezclados la cuestión religiosa y los asuntos políticos. Aprovechando, con extraordina-

1. De Parker, por lo tanto, deriva todo el clero anglicano: la validez de su ordenación plantea un problema capital, porque de ella dependen todas las ordenaciones hechas en el seno del anglicanismo hasta hoy. La controversia ha durado tres siglos; la tesis católica sostiene que la ordenación hecha según el rito de Eduardo VI no puede ser legítima «por falta de intención e insuficiencia de las palabras empleadas por los herejes anglicanos», según los términos usados en 1704 en respuesta a un obispo anglicano, Juan Clemente Gordon, que propuso la cuestión a la Curia. Resulta de ello que, desde 1559, ninguna orden sagrada válida se ha conferido en el seno del anglicanismo. Esto es lo que repitió León XIII en la Bula *Apostolicae Curae* (15 septiembre 1896): «Conformándonos a todos los decretos de nuestros predecesores relativos a la misma causa, confirmándolos plenamente y renovándolos por Nuestra autoridad, espontánea y ciertamente, pronunciamos y declaramos que las órdenes conferidas según el rito anglicano han sido y son absolutamente vanas y nulas.»

1. El historiador Burnet, anglicano, le da la razón.

rio sentido de la oportunidad, la ocasión que en dos documentos se le ofrecía, Isabel volvió a tener la ventaja de los acontecimientos que por un instante parecían amenazarla y se sirvió de ellos para separar definitivamente a sus súbditos de Roma y del catolicismo[1] y para imponer aquella convicción que parece haber anclado en la conciencia inglesa casi hasta nuestros días: que la adhesión a la iglesia oficial, al anglicanismo del Estado, era señal de lealtad y el más patriótico de los títulos.

La primera sacudida se produjo en Irlanda. La isla estaba unida a la corona por lazos personales de tipo feudal: los colonos ingleses no se habían instalado más que en el Este, en el «Pale», el cercado. El resto del país, todo el viejo pueblo céltico, desconfiaba de aquella provincia intrusa. Enrique VIII[2] pudo imponer al Parlamento irlandés el Acta de supremacía, pero fuera del Pale, ni el enriquismo, ni el protestantismo alcanzaron la menor influencia. Los conventos prosiguieron en su existencia propia; el pueblo amaba a sus sacerdotes, veneraba a sus santos y no se interesaba más que en las querellas de clanes y familias. Una de éstas precisamente, la de los O'Neil, dirigida por un hombre enérgico, Shane O'Neil, tras haber captado tortuosamente la confianza de Isabel para asegurar su preponderancia, unió en derredor de sí a los enemigos de la reina —irlandeses—, quizá con la intención de romper con Inglaterra. Ocurría esto en 1565. Pío IV se hallaba en plena euforia del Concilio de Trento, recién celebrado felizmente, pensó que sería útil hacer de Irlanda un bastión de la ortodoxia católica al lado de Inglaterra. El jesuita irlandés David Wolfe desembarcó en Cork, lanzó a sus misioneros por el sur de la isla, reincorporó al catolicismo a algunas familias señoriales que, atraídas por el reparto de bienes eclesiásticos se habían pasado al protestantismo. Pero la respuesta de Isabel no se hizo esperar y fue severa. Despiadados ejércitos fueron distribuidos por la isla. A medida que esas fuerzas avanzaban, matando a obispos y sacerdotes, arrasando los conventos, se introducía en los lugares vacíos un clero anglicano a cuyas manos pasaban los bienes de la Iglesia. Pasado el período de terror, la reina impuso a la desgraciada Irlanda un sistema legal de vasallaje tan perfecto que no se ha visto otro igual en la historia. La nación irlandesa, privada de sus más elementales derechos, fue literalmente esclavizada. Y sus tentativas de rebelión, maquinadas en España, no hicieron más que provocar represalias que acrecían aún más sus sufrimientos. Páginas de sangre y de duelo para la vieja nación de San Patricio, pero también páginas de gloria, porque en las peores persecuciones, el nobilísimo pueblo irlandés guardaría intacta su fe, que en adelante era su valor, su esperanza y su consuelo en la desgracia.

Idéntica confusión religioso-política se manifestó en los asuntos de Escocia, como acabamos de ver; asuntos en los que Isabel no podía permanecer indiferente. De acuerdo con su carácter, no podía sentirse inclinada a reconocer la rebelión de un pueblo contra su soberana, y el calvinismo a la manera de Knox, tenía que horrorizar a aquella mujer humanista, sibarita y escéptica. Pero una serie de acontecimientos desagradables, en la política, influyeron en sus sentimientos que, a la vista de la seductora María Estuardo, no eran precisamente los de la ternura y la piedad. Isabel, sin confesárselo apenas, odiaba a esta bella prima suya, nueve años menor que ella, muchas cosas: la gracia delicada del bonito rostro ovalado, con ojos melancólicos y dulces; el porte elegante —María era más alta que Isabel— la finura desenvuelta y espiritual; y una entrañable envidia le había arrancado esta frase sincera: «María ha traído al mundo a un hermoso niño y yo no soy más que un estéril tronco.» Además, ¿no era su heredera la Estuardo, descendiente de Enrique VIII? ¡Y se trataba de una papista, de una amiga del Papa de Roma! Cecil no tuvo que esforzarse demasiado en persuadir a la reina, cuando el pobre pajarillo abatido por la tempestad buscó refugio en Inglaterra, de que su sola presencia

1. La «protestantización» del país fue bastante lenta. Ciertos cálculos limitan al uno por ciento la proporción de los convencidos. Buen número de sacerdotes admitieron por mucho tiempo, como lícita, la unión de la misa y del culto anglicano.

2. Cfr. t. I, c. VII, al final del párrafo «La oleada calvinista al asalto».

constituía un peligro y que era urgente guardarla a seguro. María había venido en busca de asilo: pronto se le dio una prisión.

Los desastrosos incidentes de la política proporcionaron a Isabel una ocasión de deshacerse de su rival. En torno a la bella prisionera se unió la oposición a la política autoritaria y herética de la reina. Los condados del Norte conservaban bravíamente su particularismo feudal y su fervor católico; en ellos hallaban acogida los sacerdotes católicos que huían de Escocia. Los señores se rebelaron, avanzaron sobre York, con una cruz roja cosida en sus vestidos y las cinco Llagas bordadas en sus banderas; en Durham destrozaron la *Biblia* inglesa y el Libro de oraciones anglicanas; decían —demasiado alto— que, tras la victoria, llevarían al trono a María Estuardo, que se casaría con uno de ellos: Norfolk. Pero les faltó el apoyo de Felipe II y fueron destruidos.[1]

Eran los tiempos en que, en Douai, en los Países Bajos españoles, William Allen abría un colegio para formar a los misioneros ingleses destinados a su país; cuando Pío V fulminaba la excomunión contra Isabel, y John Felton, que se había atrevido a fijar la bula en Londres, clamaba desde el patíbulo que la deposición de la reina aseguraría la salvación del reino. Revuelta, desobediencia, insurrección, ¿eran palabras sinónimas del catolicismo? La represión contaba entonces con toda la legitimidad: en su nombre, sucumbieron ochocientas víctimas. Isabel se anticipó a asegurar en Escocia, mediante la Pacificación de Parth, la victoria de un protestantismo democrático que, en el fondo, le repugnaba, y envió refuerzos al regente Morton. Después, en su propio reino, se dispuso a acentuar su influencia en las conciencias.

Hasta 1570, las leyes inglesas habían sido moderadas: el sacerdote convicto de celebrar la misa en público o en privado, sufría, la primera vez, un año de suspensión de beneficios y seis meses de cárcel; la segunda vez, suspensión definitiva de beneficios y un año de prisión; la tercera, prisión perpetua. El fiel, organizador de la reunión, era abrumado a multas. Bastaba con rechazar por dos veces el juramento de sumisión a la supremacía espiritual de la reina para incurrir en pena capital. Desde 1570, todo acto de catolicismo y aun toda sospecha, fueron juzgados como crímenes de alta traición susceptibles de ser castigados con la muerte; ¡ay de quien introducía algún documento romano, o del sacerdote que absolviera a súbditos de la reina, o del fiel que recibiese esa absolución! Quien se negara a frecuentar a los predicantes, era castigado con una multa de veinte libras al mes, en vez del único chelín de antes; esto, para una familia, constituía la ruina en poco tiempo. A partir de 1580, la profesión del catolicismo fue tasada en 240 libras al año. Permanecer fiel a la vieja fe suponía ser apartado de la comunidad nacional.

A pesar de todo, siguieron llegando sacerdotes después de 1574, desde el continente; perseguidos por denunciadores profesionales, visitaban a los pequeños e indomables grupos, les reconfortaban en su negativa a pactar con la herejía y les exhortaban a mantener su lealtad hacia el jefe temporal del reino. Uno de estos sacerdotes, Edmundo Campion, jesuita, lanzó un desafío «a los honorabilísimos Lores del Consejo privado» a fin de «clamar a la alarma espiritual contra los vergonzosos vicios y la ignorancia orgullosa» que ponían en semejante situasión a tantos compatriotas suyos; confió a las prensas clandestinas sus «diez razones para explicar la seguridad con que se ofrecía a sus adversarios para defender la fe en una discusión»; pero en realidad se dirigía a la misma Isabel, invitándola a seguir el ejemplo de sus antepasados y de los héroes de la Cristiandad; y ante el cadalso seguía pidiendo por ella: «Vuestra reina es mi reina, a quien deseo un largo reinado, lleno de paz y toda clase de prosperidad.»

La opinión media, empero, no escuchaba las protestas de los ciento cuarenta y siete sacerdotes ejecutados. Indignábase después del en-

1. Curiosa fue la actitud de Felipe II frente al cisma anglicano. Fingió no comprender el sentido de los sucesos de 1559 y se hizo defensor de Isabel ante la Corte romana. En 1563 intrigó para impedir que el Papa enviara a Inglaterra un nuncio que se diera cuenta de la situación.

carcelamiento de algún cómplice o del descubrimiento de alguna correspondencia, de la intervención de los jesuitas Parsons y Crichton, que, dicen, envolvían al nuncio del Papa, al embajador de España, al desposeído arzobispo católico de Cantorbery, a los nobles ingleses y a los Guisa en una conjuración que, de haber triunfado, hubiera suprimido a Isabel, descartado a Jacobo VI y hecho a María Estuardo reina de Inglaterra y de Escocia. Los protestantes militantes se estremecían cuando sus corsarios contaban que aquellos que caían en manos de los españoles eran arrastrados ante la Inquisición y recibían el castigo reservado a los herejes; se indignaban al saber que unos criminales habían querido atentar a la vida de la reina. El prestigio dinástico, las libertades de Inglaterra, la confesión anglicana, todo estaba confundido, como en el otro campo lo estaban los rencores de los últimos feudales ingleses, el esfuerzo de los misioneros enviados desde Douai por la Compañía de Jesús, las ambiciones de Felipe II y la causa de la Iglesia católica. Hay que situarse en esta atmósfera para juzgar equitativamente el trágico fin de María Estuardo: un hecho que significa la ruptura irreparable y que se ha convertido en símbolo.

Prisionera durante cerca de veinte años, María no había podido inhibirse al gusto un tanto infantil de las conspiraciones. Los hilos de complejas y a veces irrisorias intrigas contra Isabel, pasaron todos más o menos por esta cámara solitaria donde la bella amazona madura bordaba pequeñas cosas para su alcaidesa. Isabel tenía contra aquella mujer un arma pronta: su responsabilidad en el asesinato de Darnley, por lo que podía hacer mandar al cadalso, gracias a jueces cuya integridad ligaba mal con sus prejuicios a una adúltera. Las «cartas del cofre», aducidas contra María Estuardo, ¿eran o no verdaderas? ¿Quién puede decirlo? ¿Y cuál fue exactamente el papel de la cautiva con respecto a cierta conjuración de jóvenes alocados, en la que se vio complicada por un agente provocador? Walsingham persuadió entonces a Isabel de que era necesario actuar. Juzgada en Fotheringay y condenada por unanimidad (1587) María no fue, sin embargo, inmediatamente ejecutada, como lo reclamaban los Comunes. Por razones muy oscuras, Isabel vaciló durante tres meses. Cuando se le dio cuenta de la ejecución de su prima —ejecución durísima, puesto que fueron necesarios tres golpes del verdugo para que cayera su cabeza— la reina de Inglaterra fingió gran dolor y cólera. Pero ella misma había ordenado ciertos detalles del suplicio. La ejecución de María se había hecho necesaria para el plan preconcebido: formaba parte de todo un plan de represión y extensión del protestantismo en Inglaterra.

El Parlamento determinó que todo individuo ordenado sacerdote en el extranjero por la autoridad del Papa y que permaneciera más de cuarenta días en el reino, sería acusado de traición. Toda Inglaterra se sintió en extremo peligro atacada por terribles enemigos. Midiendo la debilidad de su estado frente a los tentáculos que trataban de aferrarla, Isabel, abandonando su prudencia, sus contemporizaciones, y haciendo caso al ardiente secretario de Estado Walsingham, envió a su favorito Leicester con seis mil hombres para sostener a Guillermo de Orange, acogió a los delegados de Enrique de Navarra, negoció con los príncipes calvinistas de Alemania y se alió con Escocia para proteger la reforma insular. Cuando Drake incendió a la vista de Cádiz los barcos españoles; cuando la pesada Armada, que había hecho temblar a Londres, fue dispersada por los cañones, brulotes y vendavales; cuando, en fin, se vino abajo el proyecto de invasión, no fue solamente Isabel quien celebró su salvación, sino todo el protestantismo europeo, que había hecho de la reina de Inglaterra una especie de símbolo.

La iglesia anglicana tenía en adelante su lugar entre los hechos sagrados de Inglaterra: respetarla, era dar testimonio de lealtad al reino. Pero satisfacerse con su fe y sus prácticas, contenerse con sus ambiguas fórmulas para preparar la vida eterna, eso era otra cosa: y en el momento en que parecía triunfar en toda la línea, Isabel tropezó con nuevas dificultades. El odio hacia Roma, por sí solo, no podía mantener una espiritualidad. En las bibliotecas, junto a las ediciones del *Libro de los Mártires*, de Foxe, se alineaban las colecciones de sermones,

los manuales de piedad y las biblias. Tras la muerte de María Tudor, habían vuelto los militantes, con su doctrina depurada y el espíritu igualitario de Ginebra, prontos a seguir el ejemplo de aquel Hooper que había juzgado idólatra, en 1551, el ritual de la consagración en el momento en que se le ofrecía la sede de Gloucester. Vivían en Escocia comunidades autónomas, gobernadas por sus ancianos, que elegían sus propios ministros. Restablecían los ornamentos sagrados y sacerdotales, «liberados del anticristo», los órganos, los vitrales y una liturgia imponente y complicada. Con amargo furor criticaban a un alto clero que acumulaba beneficios, daba grandes fiestas y frecuentaba la corte. En 1564, había perseguido a todos los pastores que se singularizaban por la adopción de ritos simples; en las diócesis de Londres, el treinta y siete por ciento se negó a ceder. Vivieron así al margen de la iglesia establecida esos intransigentes que estaban convencidos de practicar, ellos solos, el puro Evangelio: los *puritanos* o no-conformistas, que ardían en austeridad religiosa, despreciaban a los «obispos del diablo» y a los curas «ignorantes como asnos y sucios como puercos». El humanista *Cartwright* agrupó en derredor de sí a los partidarios de una iglesia igualitaria, *presbiteriana*. Los anabaptistas soñaron con purificar la sociedad. Los Comunes no desesperaban de infundir su espíritu a la confesión y al culto oficial; el nuevo primado, Grindal, se negaba a disolver las reuniones en que, según el modelo calvinista, pastores y fieles explicaban en común la Sagrada Escritura.

Pero Isabel no estaba dispuesta a ceder a ese movimiento. Estimaba la soberana que una reforma elaborada por la Cámara baja de su Parlamento, que abolía la jerarquía y colocaba la religión al nivel del pueblo, despojándola de sus pompas, era contraria a sus prerrogativas reales y al fausto que consideraba inseparable de aquéllas. Respondió a la pasión evangélica con argumentos políticos, en virtud de la actitud, que durante toda su vida, traducía sus íntimos sentimientos. Halló a su defensor en la persona del tercer arzobispo de Cantorbery, Whitgift, su «esposo negro»; para él creó, en 1585, una alta comisión de cuarenta y ocho miembros, verdadera Inquisición, que logró imponer el juramento y vigilar a los impresores. Entre el principio de uniformidad y la supremacía de la reina, bases del anglicanismo, no existía lugar para ninguna disidencia: fuera todo era crimen, o crimen religioso de herejía o crimen político de republicanismo.

En 1588, poco después del desastre español, se extendía el primer panfleto firmado por un «Martín Marprelate». Dos jóvenes intelectuales, John Penry y Job Throgmorton, bajo un sugestivo seudónimo (*to mar:* abolir; *prelate:* prelado) se aprovecharon de la complaciente audacia de un impresor, para lanzar al público truculentas invectivas contra el clero oficial. He aquí cómo se podía interesar al populacho y superar a la vez el estrecho círculo de los teologos. Avidez, lujo, gula y necedad de los «seguidores de *Belzebuth*»: todo aparecía allí. Por el contrario, el cuadro de una iglesia exigente, igualitaria y pura, constituía el sueño de los puritanos. Martín Marprelate burlábase de la policía, publicaba cartas y más cartas, callábase en el instante oportuno y cedía la pluma a sus hijos. La cortés respuesta al obispo de Winchester excitó solamente su locuacidad. El gobierno movilizó al gran moralista John Lily: su *Euphues* utilizó las armas de Marprelate; la injuria, la calumnia, la caricatura, la cólera y las burlas se repartieron entre unos y otros. Por fin concluyó la comedia. Penry huyó a Escocia y volvió de allí para ser colgado; Throgmorton desapareció y Cartwright fue arrojado a una prisión. Se había dicho que la savia calvinista no animaría a la iglesia oficial y que la Inglaterra religiosa quedaría entre un conformismo oficial y gubernamental mediocre y un puritanismo ardiente, pero sospechoso.

Sin duda no estaba en la naturaleza de Isabel el sobrellevar esta contradicción y sufrir aquel nuevo drama del protestantismo. Envejecía en una gloria orgullosa. Tal como se la ve en el retrato de la National Gallery, pintado en el último tiempo de su vida por Nicolás Hilliard, se arreglaba con afeites las mejillas para disimular las arrugas; y cubría bajo una peluca «de un color que jamás había conocido

la naturaleza» su cráneo casi calvo, cubriéndose de perlas, de diamantes, de láminas de oro y plata y de toda una joyería de icono, muy de acuerdo con el césaropapismo casi bizantino en que se había convertido su régimen. A los setenta años danzaba aún la *courante*[1] y caía después rendida sobre los cojines. El bellísimo Essex, niño mimado, a quien hizo decapitar en precio de su felonía, no fue, desde luego, el último de sus favoritos. Idolo a la vez grotesco, terrible y magnífico, según sus propias palabras, «representaba el instrumento escogido por Dios para mantener su Gloria y su Verdad y para defender al reino contra el pueblo, el deshonor, la tiranía y la esclavitud». Sí: todo eso era verdad; Isabel había hecho de su pueblo, bajo la armadura del anglicanismo, uno de los bastiones del cisma y de la herejía; pero igualmente había hecho —y es lo que encarnaba a maravilla— una nueva y grande potencia de Europa.[2]

Situación del protestantismo a comienzos del siglo XVII

En el instante en que concluía aquel siglo de fuego y sangre que había sido el XVI, desaparecía de la escena de la historia la tercera generación de los protagonistas de este largo drama. Después de los revolucionarios y de los mantenedores, profesores, erectores de iglesias, surgió la generación de los políticos, para quienes el fanatismo religioso era un medio al servicio de temporales intereses. Uno tras otro, entraban todos en una paz más definitiva que la de sus precarios compromisos. Felipe II había muerto en 1598; Isabel le seguía al sepulcro cinco años después; hacía ya dieciséis años que Guillermo el Taciturno sucumbiera en 1584 a los golpes de un asesino, y el puñal de Ravaillac no esperaría más de otros diez para levantarse contra el buen rey Enrique. En los umbrales del «gran siglo» francés, el mundo se hallaba en pleno cambio; nuevos grupos aparecían por doquier y la relación de las fuerzas habíase modificado. ¿En qué situación la era cruel y apasionada dejaba a estos cristianos que, al grito de Lutero, se habían levantado contra la vieja Iglesia, aceptando separarse de ella?

Un hecho evidente se impone: la Europa cristiana estaba dividida en dos bloques. Más allá del antiguo *limes* —límite otrora establecido por Roma para contener la avalancha bárbara—, triunfaba el luteranismo, con sólo dos excepciones: el enclave católico de Westfalia y Polonia, hacía poco reconquistada. Más acá, el catolicismo y el calvinismo, empeñados entrambos en conquistar el universalismo, se distribuían las almas. Situación infinitamente dolorosa y que consagra esa ruptura de la Cristiandad occidental cuyo lento proceso hemos seguido desde el siglo XIV. Los bautizados no se sienten ya hermanos, a pesar de los generosos esfuerzos de algunos hombres escogidos que, como San Pedro Canisio, no quieren ver en los enemigos más que a «hermanos separados». Pero, ¿se ha llegado al menos a un punto de equilibrio en que se anulen las fuerzas antagónicas? Nada de eso. A comienzos del siglo XVII es evidente en muchas regiones de Europa que el problema más grave no tiene aún solución definitiva. Tal es el caso, precisamente, de la parte central del continente: Alemania, Países Bajos, Francia, futuros campos de batalla. Y lo que agrava la situación es el hecho de que, en las demás zonas, se han operado cristalizaciones, ya católicas, ya protestantes, que parecen preparar a sus campeones para las próximas luchas. En general, el Norte es protestante y las penínsulas del Sur son católicas. En los nuevos dramas que se anuncian, la religión tendrá su papel, por mezclada que esté con otras cosas, y cada vez más en los juegos de la política.

Cuatro Estados habían presenciado en el norte la victoria de la Reforma: bajo una u otra

1. Danza elegante de los siglos XVI, XVII y XVIII, de origen francés o italiano, según algunos. Se caracterizaba por gran libertad de movimientos y por saltar los pasos. No tenía una forma musical fija. Bach y Haendel, al igual que otros músicos, la introdujeron en sus «suites». *(Nota del traductor.)*

2. Murió en enero de 1603, negándose a llamar a un médico, vuelta contra una pared, solitaria y orgullosa, desesperada por haber tenido que reconocer como heredero «in extremis» al hijo de su enemiga, Jacobo VI Estuardo.

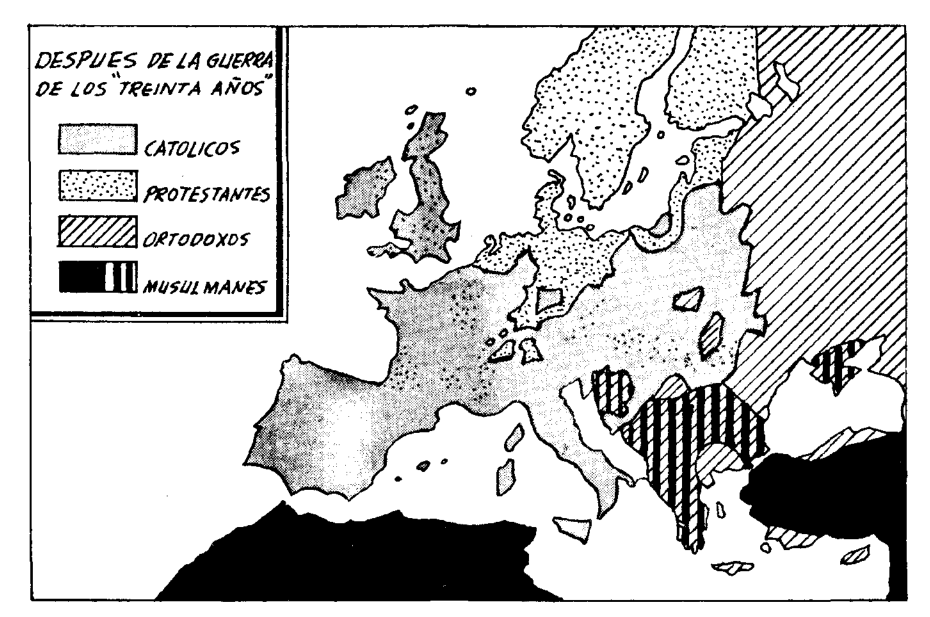
EN EL TRATADO DE AUGSBURGO

CATOLICOS

PROTESTANTES

ORTODOXOS

MUSULMANES



forma, convertida en religión oficial, se había impuesto a los espírtus. Y sobre esas bases consolidadas, deberá apoyarse en adelante obligatoriamente la política protestante. *Dinamarca* ocupaba una fuerte posición estratégica, dueña de Noruega, del sur de Suecia y del Holstein, del que era duque su propio rey; vigilante guardiana de los estrechos y aduanera cuidadosa en gravar con pesados impuestos el comercio entre el mar del Norte y el Báltico, se había hecho luterana tras la interesada conversión de su rey Cristián III, afirmándose con Cristián IV, ferviente y pronto a intervenir en tierra germánica en pro de los intereses de la Reforma. En *Suecia*, la adopción del luteranismo por Gustavo Vassa, correspondió a la formación de una monarquía independiente y fuerte; en vano se planteó el problema de esa adopción cuando la Santa Sede y la Compañía de Jesús se esforzaron en convertir a Juan III y cuando Segismundo Vassa unió a su corona hereditaria sueca la electiva de Polonia; en 1613 quedaron liquidadas las viejas diferencias con Dinamarca y el país cayó en manos de un hombre de talla excepcional, genio militar y gran organizador: *Gustavo Adolfo* (1611-1632); utilizando las rentas de las minas de hierro y cobre para dotar a su país de un ejército moderno, y los bosques para construir una flota, enérgico y emprendedor, habíase convertido en medio de los conflictos religiosos y políticos en la flamante espada de aquella fe protestante a la que se había adherido apasionadamente. El triunfo de Knox y el hundimiento de María Estuardo había hecho de *Escocia* un bastión puritano. El más riguroso y austero calvinismo había revelado asimismo a aquel pueblo duro, laborioso y sin humor, para hacer de él, bajo la dirección de las asambleas de ancianos, de sus ministros y diáconos, una piadosa reserva de la que el campo protestante sacaría sus mejores tropas. El hecho resultaba tanto más intenso cuanto que el pequeño reino nórdico, antes amigo tradicional de Francia, no se prestaría en adelante a hacer de contrapeso con respecto a Inglaterra.

En la misma Inglaterra, la situación del protestantismo «anglicano», tal como había sido impuesta por Isabel, llegó al definitivo planteamiento bajo su sucesor. Sin embargo, cuando el nuevo rey ciñó la corona dejada por la última Tudor, la Santa Sede concibió grandes esperanzas. ¿No era este *Jacobo I* de Inglaterra (1603-1625) aquel Jacobo VI de Escocia, hijo de la desdichada católica decapitada? ¿Y no dejaba correr el rumor de que, como Estuardo, sería fiel a la fe de sus padres? Hubo que desilusionarse. Aquel curioso personaje, de piernas torcidas, de lengua grande (el extremo le salía de la boca), manos sucias y vestidos descuidados, aquel impenitente charlatán, cuyos vagos discursos teológicos adormecían a sus visitantes, tenía del poder real un concepto tan exigente e imperioso como su antecesora. ¿No había expuesto en dos tratados, que los reyes, escogidos por Dios, tienen todos los derechos, y a los súbditos no les queda más que el de obedecer? Una iglesia dependiente de sólo el soberano, treinta y nueve artículos definidores de la fe, un libro oficial de oraciones y unas comisiones eclesiásticas para vigilar cuanto se decía e imprimía en Inglaterra, constituían una hermosa herencia que el nuevo soberano recibía de Isabel y estaba dispuesto a mantener. Antidemocrático en Escocia, donde el sistema presbiteriano le disgustaba, pero incapaz de imponer sus puntos de vista a los súbditos rudos del norte, se desquitó en Inglaterra, donde fue más anglicano que nadie. Es verdad que ofreció a los católicos la supresión de las amenazas que pendían sobre sus cabezas, pero a condición de que cesara todo su proselitismo y de que su propia autoridad fuera reconocida en lugar de la del Papa. Eso era inaceptable. Algunos católicos no hallaron otra salida que la rebelión y el regicidio. Agrupados en torno a Guy Fawkes que —valiente soldado en los Países Bajos— había aprendido la técnica de la zapa y las minas, proyectaron volar la Cámara de los Lores un día en que se encontraran allí el rey y los parlamentarios; tras lo cual, se desencadenaría un levantamiento facilitado por la pasividad de la masa. Pero un cómplice de la conjura reveló el secreto. Fawkes y sus seguidores fueron cogidos y ejecutados. Los jesuitas, sospechosos de haber animado a la conjuración —lo que era evidentemente falso— llevados al destierro, y su superior, el Padre Enrique Garnet,

sometido a suplicio. La *Conspiración de la Pólvora* (5 de noviembre de 1605) provocó tal horror y exasperó tanto la opinión contra los papistas que, en realidad, señaló el final de las esperanzas católicas en Inglaterra. Todas las represalias parecieron legítimas y todas las medidas, excepcionales. En adelante exigióse a todos los católicos el juramento de fidelidad al rey, que implicaba el reconocimiento de la independencia absoluta del soberano con respecto a la Santa Sede. El Papa Paulo V prohibió formular esa promesa; entonces se recrudeció la persecución, aunque en forma menos sangrienta que bajo Isabel, pues Jacobo I prefería las multas, que llenaban sus arcas; sólo veinticuatro católicos perecieron durante su reinado. Pero todos los fieles a Roma fueron desposeídos de sus tierras y rentas, privados de la gestión de los bienes de sus hijos menores e incapacitados para las profesiones de médico y abogado... Llevado por las circunstancias, el hijo de María Estuardo se había erigido en uno de los campeones del protestantismo; alióse con las Provincias Unidas, intervino en Alemania y casó a su hija con el protestante Príncipe Palatino.

Entre estos cuatro Estados, cuyas iglesias nacionales profesaban la Reforma, y las fortalezas católicas, las penínsulas mediterráneas, la Europa media permanecía en una situación ambigua y cada vez más inquietante. Esa Europa central había sido escenario de prolongadas y complicadísimas guerras que bambolearon con no pocos resquemores, cuantiosos intereses hasta el punto que, necesariamente, tenía que conservarse el rescoldo encendido. Las luchas confesionales habían, más o menos, encontrado su fin en las llamadas «paces de religión», que no eran sino simples compromisos. Cada uno de los rivales seguía anhelando una victoria total. Y tales convenciones eran, en fin de cuentas, obras políticas. La Iglesia no consentía el reconocimiento de una división de sus fieles, ni toleraba la herejía; había, provisionalmente, dejado las cosas como estaban, pero estaba decidida a reanudar la lucha lo antes posible. Por otra parte, los partidarios del llamado puro Evangelio se habían resignado —a causa de su impotencia— a no imponer sus tesis más que en limitados sectores, aunque intentaban en todas partes ganar terreno, convertir a las gentes y colocar a sus propios hombres en los lugares más estratégicos. La era del fanatismo estaba lejos de cerrarse.

Habían surgido dos soluciones: la de una partición y la del compromiso. La paz de Augsburgo, de 1555, decidió en Alemania que cada principado escogiera su religión entre Roma y Wittemberg; el *príncipe haría practicar a sus* súbditos su propia religión; acuerdo que dejaba en suspenso el caso del calvinismo, todavía no reconocido por la tregua de doce años firmada en 1609. En Países Bajos, mientras el Sur, mantenido por España, conservaba su fe católica, las Provincias Unidas del Norte recibían a la vez la seguridad de su independencia y de su calvinismo. Idéntica división había ocurrido en Suiza, entre los cantones fieles a Calvino y los leales al Papa, sin que mediaran negociaciones propiamente dichas. En un nivel geográfico y político inferior, semejantes reparticiones reproducían el desgarramiento de la Europa cristiana entre la Iglesia y las iglesias igualmente oficiales e intolerantes.

En Francia, Polonia y Bohemia habían sido apaciguados de diversa manera los conflictos violentos. Tres actos oficiales establecieron un *modus vivendi* de entendimiento y mutuo respeto. El más célebre es el *Edicto de Nantes;* otros dos, proclamaron la libertad de conciencia y mantuvieron la práctica del culto protestante al lado de la religión católica, concediendo a todos los súbditos, fueran quienes fuesen, igualdad de derechos. La *Convención de Varsovia* fue la primera, establecida en 1573, después de la «Noche de San Bartolomé»; votada por la Dieta, proclamaba la paz perpetua entre los seguidores de las diversas confesiones. En cuanto a la *Carta de Majestad*, fue arrancada por los súbditos checos (1609) al emperador Rodolfo II (1576-1611), Habsburgo fantástico, absorto en sus colecciones de arte y en la astrología, fue relevado en el gobierno del Imperio por su hermano Matías (1612-1619). Despojado de sus dominios hereditarios de Austria, Hungría y Moravia, Rodolfo quedó confinado a Praga y la Bohemia; contra el príncipe arruinado y desanimado,

la revuelta conducida por la iglesia «utraquista» consiguió imponer un compromiso.

Pero, ¿de qué valían todos esos acuerdos? ¿Quién los consideraba definitivos y estaba dispuesto a respetarlos sin restricciones? Los protestantes anhelaban obtener ventajas en Bohemia y este deseo de expansión religiosa iba a la par con la resolución de una independencia nacional. En Polonia, los señores laicos habían firmado la Convención de Varsovia, pero la rechazaron todos los obispos, excepto uno. Hubo que hacer rápidamente concesiones a los protestantes: en Bohemia, Rodolfo les concedió el derecho de elegir una Dieta especial y de tener sus «defensores» para negociar en caso de conflicto con los católicos. Recordemos, en Francia, las «plazas de seguridad» y las asambleas de la Reforma, concedidas por Enrique IV. En Polonia, donde la masa de la población permanecía profundamente católica, bastaría con un cambio de soberano para que se plantease la cuestión.[1] Limitadas por los egoísmos de los príncipes, de las provincias o de los cantones, o bien, reducidas a ser testimonios de una desacostumbrada concesión a la idea de tolerancia, esas soluciones no eran sino obra de las circunstancias, del equilibrio de las fuerzas precarias. La irrecusable realidad era la gran escisión de la Europa cristiana y la misma convicción —santa y legítima— de que la túnica de Cristo no debía seguir desgarrada, trabajaba contra la reconciliación, el olvido del pasado reciente y la pacificación de las almas. Dilema bastante doloroso.

Es necesario recordar ahora que no faltaron espíritus tan utópicos como generosos que concibieron por entonces el proyecto de una unión internacional para reconstruir, bajo una forma más adaptada a las condiciones del mundo moderno, la antigua unidad de los cristianos. El intento no había desaparecido desde el siglo XIV[2] cuando Pedro Dubois, en el marco de un gigantesco proyecto de cruzada, soñó con una «confederación de Estados cristianos». Hacia 1460, el rey de Bohemia, Jorge Podiebrad, acarició una idea parecida, la de una verdadera «Sociedad de Naciones», en la que cada una tuviera un representante dentro de un consejo encargado de gobernar al mundo. De acuerdo con estas líneas generales surgió a comienzos del siglo XVII el famoso «gran proyecto» que Sully, *a posteriori*, atribuyó a Enrique IV y que no parece haber sido más que el sueño de un viejo solitario, aburrido en su retiro. La «República cristianísima» quedaría constituida por quince «dominios»: la Santa Sede, el Imperio de Alemania, Francia, España, Inglaterra, Hungría, Bohemia, Polonia, Dinamarca, Suecia, Saboya, un Reino lombardo, la Señoría de Venecia, la República itálica, los Países Bajos y Suiza; el solo hecho de suponer un poderío equivalente para esos quince Estados, pertenece al dominio de la más franca imaginación, a menos que se trate de un *Furor rationalis* bastante inquietante. Decíase en el proyecto que la República cristianísima debía ponerse de acuerdo en una sola profesión religiosa o, en caso de imposibilidad, conseguir que los príncipes y los pueblos pudieran escoger una de las tres admitidas: catolicismo, luteranismo y calvinismo. Un «Consejo cristianísimo» hubiera dirigido la confederación, disponiendo de un ejército, cuyos efectivos enumeraba minuciosamente Sully.[1] Hermosos y vanos sueños, de nula eficacia, aunque sigan tentando los espíritus en nuestros días, como una señal de nostalgia de la unidad perdida.

¡Y qué perdida estaba la unidad! La paz provisional hacíase cada día más precaria y problemática, en el instante en que se abría

1. Cfr., más adelante, c. V.

2. Cfr. t. I, c. II, párrafo «Nostalgia de la Cristiandad.»

1. Poco después, Cruci propuso otro sistema fundado en la libertad de conciencia (la sede de esa Asamblea de Naciones hubiera sido Venecia), y Pannonius de Belgrado restauraba la idea de la Cruzada. Cfr. sobre estos individuos la *Pequeña Historia de la idea europea*, de Bernard Voyenne. Hay que recordar que, al mismo tiempo, crecía un esfuerzo bastante más realista emprendido por juristas, para fundar el «derecho de gentes»; especialmente el jesuita español Suárez y el gran profesor holandés Hugo Van Groot, llamado Grocio. Ambos trataron de pasar de los principios cristianos a las instituciones internacionales.

el nuevo siglo en que el mundo moderno acababa de adquirir su verdadero aspecto. El protestantismo, al que tan fácilmente atribuía el honrado antiguo ministro de Enrique IV las dos quintas partes de los Estados europeos, se situaba cada vez más a la defensiva. Pacífica, se desenvolvía la contraofensiva misionera de la Iglesia católica.[1] En Estiria, donde tanto había trabajado por la causa el «Colegio de sabiduría y de piedad» de Gratz, hasta el punto que ya se contaban doscientas iglesias construidas, la acción continua de los jesuitas y de los príncipes arrebató a los protestantes casi todo el terreno. En Italia habían sido prácticamente eliminados los gérmenes de reforma. Y en la misma Alemania, los vigilantes ponían a prueba la paz religiosa de Augsburgo. En 1583, cuando el arzobispo elector de Colonia se convirtió al protestantismo —lo que elevaba a cuatro sobre siete los votos protestantes en el colegio elector del Imperio— los príncipes católicos se pusieron de acuerdo para apoyar al obispo rival nombrado por Gregorio XIII; y una expedición española, salida de los Países Bajos, les ayudó a triunfar. En Estrasburgo, un lorenés arrebató a un Brandeburgo la sede episcopal. Después, en 1606, estalló el asunto de *Donauwörth* que recalentó el ambiente; la pequeña ciudad libre del Danubio era de población casi toda protestante, aunque rodeada de los territorios católicos de Maximiliano de Baviera. Los incidentes estallaron al paso de una procesión; los «papistas» fueron perseguidos a pedradas hasta su propia iglesia. Para castigar a los culpables, el poderoso duque hizo que entraran sus tropas en la ciudad... ¡y no las retiró más! Fueron cerrados los templos, los pastores reducidos al silencio, e instalados los jesuitas en la población. Esto provocó una intensa conmoción en el campo protestante.

Y de pronto surgió una solución al problema que hasta entonces lo había complicado todo: la del calvinismo alemán. En las tierras del Elector Palatino, en la Hesse Cassel y en el mismo Bremen, la confesión ginebrina inspiraba al más vigoroso pensamiento protestante alemán, bastante más vigoroso que la fe de las iglesias luteranas, de estrecho particularismo y de desmedrada vitalidad. Pero el edicto de 1555, ignoraba al calvinismo y la rivalidad de la casa Palatina con la de Sajonia terminó por erigir en antagonismo la divergencia doctrinal. Lo sucedido en Donauwörth dio a entender a todos los protestantes el peligro en que se hallaban. El 16 de mayo de 1608 se firmaba el acta constituyente de la *Unión evangélica* que reunía por seis años a la mayor parte de los principados y ciudades protestantes, calvinistas y luteranos, bajo la dirección del Elector Palatino Federico IV; los coaligados se prometían ayuda mutua en caso de peligro; y se pondrían de acuerdo en la Dieta del Imperio para unir sus votos. Sólo el Elector de Sajonia, luterano intransigente, se negó a entrar en la Unión.

Los católicos contestaron. Por instigación del duque Maximiliano de Baviera constituyóse una *Santa Liga* que unía tras los tres Electores eclesiásticos, arzobispos de Tréveris, Maguncia y Colonia —que habían vacilado bastante— a todos los pequeños Estados católicos de la Alemania del Sur. Su objetivo declarado era evitar todo progreso de los protestantes y arrebatarles los territorios indebidamente ocupados desde la paz de Augsburgo. La primera intervención ocurrió con motivo de la sucesión de Cleves y Juliers: como aquel pequeño mosaico de territorios renanos cercanos a la frontera de las Provincias Unidas parecía a punto de caer en manos de los príncipes protestantes, el Elector de Brandeburgo y el príncipe de Neuburgo, intervino la Santa Liga y el emperador Rodolfo II se apoderó de aquellos dominios.

Parecía evidente que la paz de Augsburgo estaba condenada al fracaso. Los campos contrarios delimitaban bien sus posiciones, buscaban alianzas y reclutaban tropas. Enrique IV apoyaba, bajo cuerda, a la *Unión*. El Emperador estaba con la *Liga*. Uno de los mejores caudillos militares de su tiempo, profesional de todos los campos de batalla, el barón de Tilly, se puso al frente de las fuerzas católicas. La nueva guerra de religión hubiera desde luego estallado en 1610 si el gesto regicida de Ravaillac no hu-

1. Cfr. más adelante, c. V, párrafo «A la búsqueda de las ovejas perdidas.»

biera paralizado por algún tiempo a la monarquía francesa. Pero, en cuanto fuera posible, el gobierno de París volvería a aprovechar aquella ocasión de trabajar por el aniquilamiento de los Habsburgo. Para la liquidación de cuentas religiosas y políticas, no se trataba más que de una partida aplazada.

En Bohemia saltó la chispa que pondría fuego al polvorín. Los cristianos convertidos en enemigos no resistían más que los tratados que habían dividido los territorios, esas paces de compromiso que intentaban hacerles vivir juntos dentro de un mismo reino. Matías, que se había hecho elegir rey de Bohemia en 1611, en lugar del débil emperador Rodolfo, permitió que los católicos que le rodeaban disputaran a los checos sus derechos reconocidos por la Carta de Majestad. Pero lo peor fue cuando, en 1617, Fernando de Estiria, estrechamente ligado a la causa romana, ciñó la corona de San Wenceslao. Creó una regencia en Bohemia, confiada a diez lugartenientes declaradamente hostiles a las concesiones de 1609. Habíanse construido dos templos en dominios eclesiásticos en las regiones montañosas: este caso, no previsto en la Carta de Majestad, provocó, por orden del arzobispo de Praga, la demolición de uno de los templos y la clausura del otro. Para oponerse a la clausura, se reunieron los diez «defensores de la fe», dirigidos por un noble ambicioso, el *conde de Thurn*. Decidieron enviar al emperador una súplica que le recordara el respeto debido a la Carta de Majestad. El 23 de mayo de 1618 entraron los conjurados en la Hradschim, palacio real de Praga, donde deliberaban los altos funcionarios. Su designio era —«a la manera de los antepasados»[1]— arrojar por la ventana a los gobernadores, especialmente a dos de ellos, que pasaban por inspiradores de las medidas antiprotestantes, el presidente Slavata y el barón de Martinic. Después de una hora de tumulto confuso, ambos personajes y un secretario llamado Fabricio fueron, en efecto, arrojados desde una altura de treinta metros, sin que ninguno de ellos pereciera, porque los montones de papeles y basuras que llenaban las fosas amortiguaron el golpe de la caída. La *defenestración de Praga* —23 de mayo de 1618— constituyó la señal para la lucha armada. Los protestantes formaron un gobierno de insurrectos, llamado «de los treinta directores», cuyo primer acto fue declarar la deposición de Fernando y su reemplazamiento por el Elector palatino Federico.

Pronto se extendió la revuelta a Alemania. Entre Fernando II, emperador enérgico, resuelto a no dejarse deponer sin lucha, y el Elector palatino, audaz caudillo, igualmente convencido de tener una ocasión para su gran destino, surgiría una oposición tenaz. La rebelión contra los Habsburgo pasó inmediatamente a Hungría, donde una iglesia de inspiración calvinista agrupaba ya a buena parte de la población: un noble de Transilvania, Gabor Bethlen, un semibárbaro encendido por el ardor religioso, se hizo dueño en 1619 de la mayor parte del reino no sometida a los turcos; se hizo proclamar «príncipe de Hungría», se alió al «rey de Bohemia» Federico, y marchó contra Viena. Así comenzaba, en muchos lugares de Europa, el nuevo incendio que iba a arrasar las naciones del centro en una interminable *Guerra de Treinta Años*. En 1620, en la *Montaña Blanca*, los católicos de Tilly destruyeron a los protestantes de Mansfeld, y una terrible represión se abatió sobre Bohemia. Una vez más, el drama religioso, complicado por incidencias políticas, ensangrentaría a la Cristiandad de Occidente.[1]

Al mismo tiempo estallaba otro conflicto en una región donde las divisiones territoriales parecían haberlo arreglado todo entre las confesiones rivales: entre las siete Provincias Unidas calvinistas de los Países Bajos y las provincias meridionales católicas. La tregua anterior se limitaba a doce años. El archiduque Alberto, que gobernaba entonces en Bruselas, pensó que desde las provincias del sur, bravamente católicas, debía surgir una ofensiva contra las del norte, para dar a la herejía un golpe decisivo. Olivares, omnipotente ministro de Felipe IV,

1. Sobre la primera defenestración de Praga, cfr. t. I.

1. La Guerra de Treinta Años será estudiada en el libro siguiente de esta historia.

joven rey de España (llegado al trono en 1621) participaba de tales disposiciones belicosas. Por el lado contrario, entre los calvinistas, Mauricio de Nassau, *stathouder* de seis de las siete provincias, sostenido por la nobleza, las clases populares y los más exaltados de los pastores, soñaba con reemprender la lucha, en la esperanza de fundar un reino en provecho de su familia. Por lo que respecta a los grandes burgueses de Holanda y Zelanda, que no participaban en el poder, miraron sin disgusto la eventualidad de un conflicto que les permitiría extender el poderío colonial con detrimento de España y de Portugal. Cuando en agosto de 1621 expiró la tregua, las dos facciones estaban de acuerdo en una cosa: dejar a las armas la decisión.

Por último, Francia, a quien Enrique IV había esperado devolver la paz, no aparecía demasiado tranquila. Los protestantes, a pesar del Edicto de Nantes y de las garantías suplementarias obtenidas, no se sentían en mayor seguridad que sus hermanos checos. La esperanza alimentada a mediados del siglo anterior, de ligarse a la totalidad del reino, se había desvanecido: si el Edicto de Nantes parecía recompensar su tenacidad de cuarenta años de lucha armada, había condenado a los hugonotes a no ser nunca más que una minoría, civil y militarmente protegida, pero vigilada en sus actividades religiosas. En este momento, en lugar de las 2150 comunidades de 1561, un censo real no contaba más que 951 iglesias, de las que 257 eran oratorios señoriales, servidas por 800 ministros y 400 «aspirantes» que esperaban su consagración, y frecuentadas por «274 000 familias, que constituían 1 250 000 almas, entre las que había 2 468 familias nobles». Si es cierto que el régimen del Edicto permitió a esas familias crecer en un tercio durante los veinte primeros años del siglo XVII, la población reformada no representó nunca más que una décima parte del reino. El mapa de las plazas de seguridad indicaba claramente que esa población había adquirido un marcadísimo carácter regional. En el centro y en el norte subsistía dispersa; agrupábase en la región del Loira, en las zonas meridional y oriental del Macizo Central, en Poitou, en Saintonge, en Aunis, en Guyena, en Bearne, en Languedoc y en el pasillo del Ródano, evitando al parecer la influencia centralizadora de la capital donde, sin embargo, los pastores del templo, instalado al principio en Ablon y después trasladado a Charenton, regían a 20 ó 30 000 fieles.

Por más que el Edicto de 1598 apareciera avalado por el sello verde de las actas irrevocables, los protestantes no se engañaban con respecto a su carácter insólito para una monarquía que avanzaba hacia el absolutismo, ni a su existencia precaria. Desaparecido Enrique IV, y a pesar de las confirmaciones concedidas por la regente María de Médicis, los hugonotes se inquietaron por el cambio de su política exterior y temieron que el gobierno, en manos poco menos que incapaces, fuera a pasar bajo la fiscalización de los medios eclesiásticos, partidarios fervientes de las ideas ultramontanas. Con pretexto de renovar el mandato de dos diputados que le representaban ante la corona, obtuvieron la autorización de una asamblea general en Saumur, en la primavera de 1611. Los «prudentes», acaudillados por el viejo Duplessis-Mornay, considerando que los mejores elementos del partido eran altos funcionarios, magistrados, abogados, ingenieros, comerciantes y manufactureros en quienes había confiado Enrique IV y que ocupaban todavía puestos importantes, predicaron una estricta lealtad. Pero los «firmes» o «ambiciosos», cuyo jefe era *Enrique de Rohan*, yerno de Sully, reclamaban un aumento de garantías y la constitución en pie de guerra. A pesar del papel representado por la nobleza en la vida de las comunidades, prevaleció el segundo parecer. La asamblea de Saumur pidió al rey que restaurara las fortificaciones de las plazas de seguridad y que pagara el sueldo entero de las guarniciones; el gobierno rechazó la petición. Entonces, el partido fue severamente reorganizado; mantúvose la estructura religiosa, agrupando a las iglesias dirigidas por sus consistorios en distritos administrados por coloquios, y los distritos en dieciséis provincias confiadas a sínodos provinciales, regidos por el sínodo nacional y el consejo general de las iglesias; quedó así dividido el territorio en ocho círculos, con su asamblea cada uno, y do-

minados por una asamblea general. Así se constituía, de modo bastante inquietante «un Estado dentro del Estado» cuya capital era *La Rochelle*, y que tenía como tropas a las guarniciones de las plazas fuertes, como marina a la flota rochelesa, como embajadores a los dos diputados cerca del rey y cuya política interior consistía en la celosa defensa del Edicto, pudiendo además, en el exterior, buscar la ayuda de los príncipes alemanes, de las Provincias Unidas y de Inglaterra.

Ocupado en 1619 el Bearne por las tropas reales y totalmente restablecido allí el culto católico, la nobleza hugonote hubo de restituir a los obispos de Lescar y Oloron los bienes eclesiásticos que antes Enrique IV había juzgado prudente dejarles. La asamblea general de La Rochelle, en la Navidad de 1620, respondió con un nuevo llamamiento a las armas y unas operaciones militares de mediana envergadura que tuvieron lugar en la costa de Charente y cerca de Montauban. Semejante política fundada, de hecho, en la insurrección, podía tener éxito en tanto que el gobierno fuera débil e impugnado. Podía enfrentarse, sin gran peligro, con la regente María de Médicis, pesada italiana, indolente y egoísta, y con su favorito, el aventurero Concini, hecho por ella mariscal d'Ancre, y aprovecharse de la estéril agitación de los Estados generales de 1614, y aun, cuando «el señor Conchine» fue asesinado, chancearse de la autoridad del halconero Luynes, tan apurado ante los nobles insurrectos. Pero cuando se alzó sobre Francia la roja silueta de un hombre de hierro, impregnada de la idea de que el rey debía ser el único dueño en su casa, la situación cambió del todo. Aun antes de que Richelieu entrara oficialmente en el Consejo, desapareció la ruindad de la política real. En octubre de 1622, la paz de *Montpellier*, redujo, autoritariamente, el número de las ciudades protestantes. Una habilísima distribución de pensiones y de distinciones, llevó a los mejores sentimientos a unos cuantos nobles hugonotes, los Rohan, los Soubise, los La Force. Iba a sonar la hora en que la monarquía francesa, regida por la mano del terrible hombre vestido de rojo, emprendería la lucha por la vida contra los Habsburgo y no toleraría más en el interior a una república protestante. También en Francia, como en Bohemia, Alemania, Hungría y Países Bajos, la guerra estaba en marcha en 1622. El puesto que la Reforma se había ganado en el mundo sufriría una grave conmoción y de la herida abierta por la gran división de los cristianos, manaría aún bastante sangre...

Sectas y disidencias en el protestantismo

Pero ese desgarramiento de la Cristiandad no implicaba sólo crueles consecuencias entre católicos y protestantes. En el interior mismo de la Reforma observábase un proceso encarnizado desde los primeros días de la revolución religiosa que se iba agravando con el paso de los años. «Lo propio del hereje, es decir, de quien tiene una opinión particular —explicaría Bossuet al comienzo de su minuciosa *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes*—, es aferrarse a sus propias ideas; y lo propio del Catolicismo, es decir de lo universal, es preferir el sentir común de toda la Iglesia a sus propios sentimientos.» Frente al catolicismo consciente de ser único poseedor de la verdad, único inmutable, los protestantismos siguieron, independientemente, la inspiración del propio pensamiento para interpretar el mensaje de Cristo y su revelación. La liberación de la tutela eclesiástica desencadenó el individualismo religioso. «Todo cambia en la herejía» —añadiría Bossuet— y la historia confirma su fórmula. El fenómeno sectario, tan característico en el protestantismo de nuestro tiempo,[1] se manifiesta desde el siglo XVI con singular abundancia. La historia interior de la Reforma es la de un extraño fragmentarismo.

Ya en vida de Lutero aparecieron diversas tendencias, que divergían gravemente de las tesis del fraile agustino. Asustado por los excesos

1. Existen actualmente en los Estados Unidos 263 «denominaciones religiosas» que proceden de la Reforma protestante, de modo más o menos directo.

que vio desencadenarse en Alemania, el profeta de Wittemberg confió a los príncipes el cuidado de restablecer la disciplina exterior, que las pequeñas iglesias regionales transformaron en un conformismo intelectual. Bucero concibió, y Calvino la organizó, una estructura eclesiástica más o menos consolidada por una nueva ortodoxia dogmática. Pero nada había más azaroso que intentar el establecimiento de la Reforma por medios tan claramente contrarios a su propio carácter. La diversidad debía ser su ley, resultado lógico del principio del libre examen. Los grandes fundadores habían podido todavía, gracias a su personal prestigio, mantener una apariencia de unidad; pero una vez muertos y reemplazados por herederos con frecuencia mediocres, derrumbóse esa apariencia. Wittemberg no había sido nunca —a pesar de lo que han repetido insaciablemente los historiadores católicos— la «Roma luterana». Ginebra constituyó un modelo, un «seminario» de pastores, pero nunca una indiscutible dirección del pensamiento: se reducía, en fin de cuentas, a una capital de cantón suizo...

Basta con recordar aquí todas esas desviaciones, todas las variaciones a las que Lutero hubo de oponerse dolorosamente, para mantener intacto lo que él creía ser la pureza de su fe.[1] Primero contra Carlstadt, después contra Bucero, Zwinglio y Ecolampadio y aun contra su queridísimo amigo Melanchton, tuvo que defender su tesis eucarística, y aquella «disputa sacramentaria» le resultó penosísima. Mantuvo, contra Juan Agrícola, su colega de Wittemberg, una áspera controversia en la que le trató de *antinomista* —adversario de la Ley— acusado de querer minar toda la moral y tan perseguido, que tuvo que obligarle al exilio. Más tarde presenció el choque del ala derecha y de la izquierda de sus fieles, los partidarios de una política moderada con Melanchton, y los violentos a lo Matías Flacius, que acusaban a los primeros de indiferencia culpable, de laxitud y aun de papismo.[2] También debió combatir contra Oslander, cuando este profesor de Könisberg, espantado por las consecuencias morales de la doctrina luterana sobre la justificación, le opuso su propia doctrina, bastante próxima al catolicismo, en la que afirmaba que no es la fe sola la que salva, sino también el esfuerzo del hombre por merecer la gracia de Dios; esta última disputa adquirió un carácter de sombría violencia; Alberto de Prusia protegió a Oslander, perseguido por su adversario. Pero, después de él, estalló una viva reacción que duraría muchos años, provocando la muerte de un oslandista; en 1567. el oslandismo fue condenado por el conjunto de iglesias luteranas. Se comprende fácilmente la angustia experimentada por el iniciador de la Reforma ante el espectáculo de esas penosas discusiones, angustia que llegaba a confiar a su querido Maestro Felipe: «¿Cuántos maestros distintos surgirán en el siglo próximo? La confusión llegará al colmo...»[1]

¡Confusión que no hizo más que acentuarse una vez muerto Lutero! La justificación por la fe y la doctrina de la Eucaristía eran piedras de escándalo en las que tropezaba continuamente el luteranismo. ¿Qué papel exacto tiene la voluntad en la salvación del hombre? Ninguno, aseguraban los dos bandos: «el hombre es un leño inerte» en manos de Dios. Otros, empero, no compartían esta opinión, y pretendían asociar el querer humano al divino —doctrina del «sinergismo»— y durante veinte años, de 1555 a 1575, surgió sobre esta cuestión un furioso duelo de teólogos y moralistas en el que Melanchton se enfrentaba a Pfeffinger y a Flacius Illyricus, tratándose mutuamente de «renegados» y «mamelucos». Preciso fue que el duque de Sajonia impusiera por la fuerza una solución a aquel debate, encerrando a los «sinergistas» en una fortaleza. Pero en seguida se reanudó la discusión a propósito del pecado original. Los unos, «substancialistas», afirmaban que el pecado se

1. Cfr. t. I, cap. V, *passim*.
2. En griego *Adiaphoritas*, palabra de la que recibe el nombre esta controversia.

1. Cfr. t. I, c. V. Durante su vida, no conoció Lutero las tesis del médico suizo Thomas Lieber, llamado *Erasto*, que justificaban el papel de los poderes temporales en las iglesias, tesis que tuvieron una desastrosa influencia. (Ver nuestro volumen siguiente, cap. III.)

había grabado de tal manera en la naturaleza humana que se le había hecho consubstancial; los otros, «accidentalistas», afirmaban que la caída dejaba intacta la naturaleza profunda del ser. Pero no era esto todo, porque, al mismo tiempo, el propio Melanchton, el *alter ego* de Lutero —un «alter ego» un poco sospechoso, como hemos visto— se prestaba a conjeturas sobre su secreta adhesión a las doctrinas de Ginebra; y ese oculto calvinismo, desarrollado después de su muerte (1560) bajo la influencia de su yerno, Gaspar Peucer, provocó durante treinta años violentas borrascas; los príncipes se pusieron contra el Maestro Felipe, al que tenían por demócrata peligroso. ¡Qué caos! En vano estableció una *Fórmula de concordia* —Torgau, 1576, refundida en Bergen un año después— un intento de imponerse a todos los luteranos de Alemania: jamás pudo obtenerse un consentimiento unánime.

Y todas estas distensiones se producían aun dentro del marco general del luteranismo wittembergués. Porque al mismo tiempo se manifestaban múltiples tendencias que iban a separar a los espíritus, más o menos, de las iglesias establecidas, para organizar su pequeña iglesia particular, la religión privada. Tales fueron los «Schwenkfeldiens», llamados así por su fundador Schwenfeld, de Silesia, a los que animó el soberano duque de Leignitz, pero que se ganaron la contradicción de los Reformadores de Estrasburgo: para estos doctrinarios, todo el mundo era visión mística, incluso la Encarnación; el cuerpo de Cristo no era de carne, sino «de una substancia preciosa»; estos lejanos sucesores de los docetas antiguos[1] sobreviven aún en Silesia y en Estados Unidos de América. Igualmente, surgieron los discípulos del sajón Weigel, apasionado admirador de Taulero, de Suso y del Maestro Eckhart, partidario de una especie de panteísmo teosófico, según el cual, el hombre, criatura de Dios, halla toda la revelación y los principios de su conducta en la luz interior que enciende en él el puro amor... Después, siguen los «familistas» o «hijos del amor», fundados por Enrique Niklaes de Munster, especie de precursores del quietismo, cuya secta fraternal se propagó en los Países Bajos e Inglaterra. A principios del siglo XVII, aquel inconformismo violentamente místico, opuesto al césaropapismo de los príncipes luteranos y al fariseísmo de las iglesias, se encarnó en un ser exquisito, lleno de candor popular, un «bárbaro genial», por quien evidentemente pasaba el soplo del espíritu y de la poesía, *Jacobo Böhme* (1575-1624), humilde zapatero, cuya verdadera vida se desarrollaba en sucesivos éxtasis; lanzado a la búsqueda del «mysterium magnum», penetrado de una ardiente fe evangélica, expresada en su *Camino hacia Cristo*, fue perseguido por herejía por los luteranos, expulsado de ciudad en ciudad, pero sin dejar nunca de escribir sus extrañas páginas, fulgurantes y oscuras, cuyos admiradores persistirán hasta nuestros días, tras haber influido profundamente en el romanticismo alemán.[1]

Más peligrosos que ambos soñadores místicos eran los doctrinarios negadores de la existencia de la Santísima Trinidad. Al principio, los «antitrinitarios» o «unitarios», no constituyeron sino pequeños grupos aislados, con relaciones entre sí, pero sin ninguna organización. Miguel Servet, cuyo suplicio en 1553 señaló el triunfo de Calvino en Ginebra, pertenecía a esos grupos, lo mismo que Valentín Gentilis, decapitado en Berna en 1566, y Sylvano, ejecutado en Heidelberg en 1572. ¡Las herejías establecidas no gustaban demasiado de estas otras herejías más radicales! El nuevo movimiento adquirió mayor importancia con la entrada en escena de los *Sozzini*, tío y sobrino. Lelio Sozzini, sienés de noble familia y jurista de profesión (1525-1562) había estudiado, por sí mismo, la *Biblia*, como intérprete y había comunicado a los especialistas del Santo Libro las dificultades que hallaba para fundamentar en el sacro texto los dogmas de un Dios en tres personas distin-

1. Los antiguos docetas negaron la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo, porque la consideraban indigna de la Divinidad; así, afirmaban que el crecimiento del Cuerpo de Cristo, de que habla el Evangelio, era sólo aparente y ficticio. Cfr., para esta cuestión teológica, Santo Tomás, *Suma Teológica,* III, q. 12, a. 2. *(Nota del traductor.)*

1. Emilio Boutroux consagró, en 1888, un sabio estudio a la filosofía de Jacobo Böhme.

tus y de la predestinación. Bullinger y Melanchton le acogieron con dureza: Calvino creía en la oportunidad de escribir contra él una severa advertencia. El italiano se guardó para sí sus ideas, no comunicándolas más que a ciertos círculos cultivados. Pero su sobrino, Fausto (1539-1604), tan apasionado como él por las audaces tesis, se adueñó de sus escritos inéditos y los hizo imprimir, comentándolos por su cuenta... La Trinidad —afirmaba— es contraria a la Unidad de Dios, tan insistentemente corroborada en ambos Testamentos; Cristo no es más que una criatura, infinitamente perfecta, desde luego, y llevado al cielo por sus grandes virtudes, pero hombre como todos los demás, porque la coexistencia, en un solo ser, de la naturaleza divina y de la humana, violenta a la razón y atribuye a Dios un puro absurdo; por último —añadía— la imputación del pecado de Adán a toda su descendencia ofende a la bondad y justicia divinas. Así había nacido el *Socinianismo*. Fausto Sozzini, marchó a Transilvania, adonde le llamaba Juan Blandrata, empeñado en buscar una vía derecha entre todas las corrientes reformadas. Después pasó a Polonia (1579), convertida por entonces, bajo el régimen de la «Convención de Varsovia», en refugio de todas las herejías; allí contaba con pequeños grupos de partidarios a quienes rechazaban, de común acuerdo, luteranos y calvinistas. Pronto cristalizó, en torno al bullicioso sienés, una Iglesia «sociniana», cuyas doctrinas se oponían a la esencia de las tesis reformistas. Aquellos «Hermanos Polacos», apoyados por los nobles sobre todo de la Pequeña Polonia, se organizaron, tuvieron sus pastores, sus asambleas y hasta un Catecismo, llamado de *Rakov*, publicado en lengua polaca en el año 1605, e inmediatamente traducido al inglés, holandés, alemán y latín. Dato curioso: los católicos y sus autoridades no inquietaron en nada a aquellos «herejes de herejes», tal vez porque se encargaban de dañar a luteranos y calvinistas: la reacción católica se limitó a unas cuantas manifestaciones populares sin importancia[1]. La secta ganó adeptos en Holanda e Inglaterra, en Suiza, en el Palatinado renano y en Transilvania, regiones en las que todavía tiene presencia.

Al igual que Sozzini, con los textos en la mano, se había levantado contra la predestinación Teodoro Coornhert: con Sebastián Castellion, sostenía que Dios, infinitamente bueno, no podía querer más que la dicha final de todas las criaturas, y denunciaba las «falsedades» de Calvino. En los Países Bajos, donde el calvinismo acababa de suplantar al luteranismo, la controversia sobre semejantes cuestiones, alcanzó una violencia inaudita. Dios —gritaban unos— ha predestinado desde toda la eternidad a los elegidos para el cielo y a los condenados para el infierno. Nada de eso —replicaban los otros—; la predestinación está ligada a la caridad, es decir, al buen o mal uso que de la gracia haga la libre voluntad del hombre. «Supralapsos» e «infralapsos», unos contra otros.[1] La discusión derivó en una batalla campal, cuando dos profesores de la Universidad de Leyden, *Arminius* y *Gomar*, entraron en la lid, cada uno en campo distinto. Era el primero un discípulo de Teodoro de Beza, en Ginebra que, encargado de refutar a los «infralapsarios», se convirtió a sus tesis y las dotó de sólidas bases teológicas; los grandes burgueses de Holanda recibieron con entusiasmo una doctrina infinitamente más humana que el intransigente calvinismo. Pero contra esos «evangélicos» o «libertinos», defendió Gomar la estricta doctrina ginebrina. Mientras duró la guerra de independencia, se hizo callar a entrambos adversarios; pero cuando la tregua de doce años fue firmada, se desencadenó la ofensiva. Inmediatamente, se complicaron con esta discusión de escuelas concretos intere-

1. La herejía de los socinianos está íntimamente ligada con el Modalismo, herejía oriental del siglo II, que sostiene que las personas no son más que «modos de ser» y de manifestarse del único Dios. Contra esta herejía escribieron San Hipólito y Tertuliano. Sabelio (s. III) redujo las modalidades a simples modalidades *transitorias:* Dios es Padre, Hijo o Espíritu Santo, según su modo de obrar: así se eliminaba el problema trinitario. El Papa Calixto excomulgó a Sabelio. *(Nota del traductor.)*

1. «Supralapsos»: antes de la caída; «infralapsos»: después de la caída.

ses políticos y económicos. Los ricos comerciantes, sostenidos por el Gran Pensionario de Holanda, Oldenbbarneveldt, apreciaban a esa religión que separaba tan claramente el terreno espiritual del de los negocios, permitiendo la ganancia de buenos dineros con tranquilidad de conciencia; el gran jurista Hugo de Groot (Grocio) la ayudaba con sólidos argumentos. Pero los intransigentes, que soñaban con una Iglesia a la moda ginebrina o escocesa, deseaban que la religión se impusiera a toda sociedad civil y prohibiera que el espíritu de lucro fuese acogido en los corazones de los honrados neerlandeses: los pobres, los artesanos y pequeños comerciantes, eran del mismo parecer. Pronto estuvo todo el país dividido en dos bandos. En un primer debate público ocurrido en 1608, Arminius triunfó sobre Gomar. Pero su victoria no puso fin al conflicto; ni siquiera lo consiguió su muerte, acaecida en el año siguiente: sus discípulos siguieron esparciendo sus ideas. La agitación trajo como resultado la intervención de Mauricio de Nassau que, apoyándose en el pueblo, hizo jugar y condenar a Oldenbbarneveldt: la iglesia de Estado y el absolutismo principesco tenían bastantes razones par entenderse. Reunióse un sínodo en *Dordrecht* (1619), una especie de tímido Concilio de Trento protestante, adonde llegaron delegados escoceses, franceses e ingleses, suizos, palatinos y brandeburgueses; los luteranos de Alemania y Escandinavia negaron su asistencia. Allí se rechazó toda interpretación liberal de las tesis fundamentales del protestantismo, y, en nombre de la rigurosa «confesión neerlandesa», fueron declarados heréticos los arminianos, desautorizados sus predicadores y desterrados ochenta de ellos. Lo que no impediría que, más tarde, en 1625, a la muerte de Mauricio de Nassau, recobraran su libertad de culto y multiplicaran —salvo en Dordrecht— sus iglesias, que aún en nuestros días sobreviven.

De esta manera intervenía en el desarrollo de los diversos protestantismos la política que había jugado papel tan considerable en su nacimiento. El fenómeno no aparece en parte alguna tan manifiesto como en Inglaterra. Si el armazón eclesiástico —cuyo modelo procedía de Ginebra— levantaba las críticas de cuantos no tendían más que a su inspiración personal, iluminada por la revelación de la verdad, con mayor razón todavía, la iglesia anglicana, que tanto conservaba de la organización y de la pompa del «papismo» suscitaría los ataques indignados de los partidarios de una religión «en espíritu». Numerosos pastores seguían el movimiento trazado bajo Isabel. Al advenimiento de Jacobo I, se presentó una petición que reclamaba *para cada pastor* el derecho de decidir sobre si llevaría o no la sobrepelliz, así como la supresión de vestigios supersticiosos, la genuflexión, la inclinación de cabeza al nombre de Jesús, o el anillo del matrimonio. Algunos deseaban la supresión de la jerarquía eclesiástica episcopal y la adopción de una iglesia presbiteriana. Otros, los independientes, más radicales, aborrecían la idea de una iglesia oficial. Por último había, como en las Provincias Unidas, con el nombre de Mennonitas (en memoria del holandés Menno Simons, muerto en 1561) anabaptistas que, abandonada toda veleidad de subversión revolucionaria, esperaban a que la luz interior guiara sus conductas.[1]

Coincidían todos en la tendencia de la purificación religiosa; también estos *puritanos* se distinguían por su repulsión al acicalamiento personal, al teatro, al pecado de la carne; vivían en familiaridad con los patriarcas, profetas y salmistas de la *Biblia*. Pero Jacobo I no era hombre que fuese a amilanarse ante semejantes deseos: había impuesto una jerarquía a las comunidades presbiterianas de Escocia, y no iba ahora a suprimir el episcopado inglés. El rey exclamó en la conferencia de Hampton-Court: «Si queréis una iglesia presbiteriana, conciliarla con la monarquía es tanto como poner de acuerdo a Dios con el diablo... Jack, Will y Tom pueden venir a criticar mis actos... Pero yo concluiré entonces: si no hay obispos, no hay rey. Si esto es todo lo que tiene que pedir vuestro partido, os forzaré a conformaros, o si no, os enviaré al destierro.» La *convocation* comprobó si los pastores en funciones se adherían a cada uno de los treinta y nueve artículos, a la totali-

1. Cfr. t. I, c. VII, párrafo «Una feliz excepción: el anabaptismo reprimido.»

dad del *Prayer Book*, a la liturgia y la constitución jerárquica; pronunció excomuniones, exigió en las universidades el juramento episcopaliano y obligó a dimitir a trescientos ministros.

Irrisorios parecían semejantes medidas y rigores, reducidos a las dimensiones de una iglesia particular, tanto más cuanto que se aplicaba en nombre de una dinastía que, a diferencia de los Tudor, no había sabido ponerse en contacto con el pueblo. Fácil era a Ben Jonson el ridiculizar a los «baptistas» en su comedia *El Alquimista*, y no sólo en el clero anglicano oficial circulaba la savia del protestantismo inglés, sino aun en las sectas de tendencia puritana que ya no cesarían de multiplicarse y que mezclarían a sus doctrinas religiosas verdaderos credos políticos. Así se desarrollaron los *Congregacionistas*, cuya organización descansaba en pequeñas asociaciones de fieles que reclamaban la independencia absoluta de la Iglesia con respecto al Estado, la supresión de toda jerarquía y, para mejor realizar el reino de Dios, la disminución del poder de los pastores, de manera que cada fiel fuese una especie de ministro, investido de una parte del sacerdocio. Más adelante, de estos medios puritanos, independientes, congregacionistas y baptistas, surgirán las tesis de Henry Robinson sobre la *Libertad de conciencia*, y las de los *Niveladores de Lilburne*, que desembocarán en un evangelismo revolucionario. Esta fermentación sectaria tendrá un importante papel en la historia política de la Inglaterra del siglo XVII.

¡Y no sólo en Inglaterra y Occidente! Porque las persecuciones de Jacobo I contra los inconformistas tuvieron repercusiones y consecuencias que traerían inmensos resultados. Antes que esperar en el reino a una evolución que, por el momento, no se vislumbraba, muchos disidentes se expatriaron. Bastantes se establecieron en las Provincias Unidas y otros intentaron aventuras más lejanas. Eran treinta y cinco los que, después de haber vivido diez años en Amsterdam y en Leyden, se unieron a otros emigrantes de su país para pedir a la Compañía de Virginia un establecimiento en sus territorios americanos. Una tempestad arrastró a la nave, la *May-Flower* y a sus ciento dos pasajeros, bastante al norte de Virginia, cerca del cabo Cod, en la costa de un humilde territorio que al poco tiempo se llamaría «Nueva Inglaterra». El 21 de diciembre de 1620, los treinta y cinco «Pilgrim Fathers» fundaron la colonia de Plymouth, según modelo de la sociedad bíblica, cuyo plan habían trazado en un pacto o *Covenant*. Allí acogieron a todos los que, por razones frecuentemente ajenas a la religión, llegaron a los mismos parajes... Plymouth contaba con trescientos habitantes, que crecían cada año. Estableciéronse otras comunidades: John Endicott crearía a Boston en 1630: y la colonia de Massachusetts nacía como germen de los futuros Estados Unidos de nuestra época. Así, con más de un siglo de retraso con respecto a los católicos que, aprovechándose de los viajes, descubrimientos y colonias de españoles y portugueses, habían extendido el reino de su fe por toda la anchura de los nuevos mundos[1], el protestantismo abría aquel campo inmenso al entusiasmo y a las conquistas de los suyos. Pero esto ocurría gracias a unos disidentes que testimoniaban una vez más, y de modo irrefutable, que, en aquellas «variaciones» denunciadas paradójicamente por iglesias que habían roto la unidad del catolicismo medieval, se perpetuaban la esencia y el dinamismo de la Reforma.

Esa era la singular y trágica suerte de aquellas iglesias surgidas de la revolución religiosa y a las que su auténtico genio llevaba a escindirse hasta el infinito, oponiéndose y combatiéndose unas a otras, en virtud del mismo principio de libertad que seguía siendo su mejor oportunidad. Teniendo presente este espectáculo que ofrecen las «variaciones» de la Reforma, adquiere todo su sentido la profunda frase que una hugonote de honda fe, Carlota de Laval, escribía a su marido, el almirante Coligny, designando a sus correligionarios: «los miembros del Cristo desgarrado».

1. Cfr. capítulo siguiente.

Una Europa protestante

A comienzos del siglo XVII, la Reforma podía, en bastantes aspectos, ver aún discutido el puesto alcanzado: podía parecer desorganizada, sin unidad y sin cohesión; pero no había dejado de obtener un resultado sorprendente: en el conjunto de las fuerzas espirituales y en el de la civilización, el protestantismo se había asegurado un puesto cuya importancia podría modificarse con el tiempo, pero que ya sería imposible suprimir. Había marcado a las conciencias con su sello; los espíritus, las instituciones, las artes y las letras y hasta las costumbres y las maneras de vivir se habían hecho, gracias a él, en cierto sentido, más austeras. Frente a una Europa católica, cercana y aun mezclada con ella, había nacido una Europa protestante, profundamente distinta: esa Europa que subsiste en nuestros días.

El protestantismo no era ya, en los países en que existía, lo que había sido setenta y cinco años antes, un movimiento episódico, sin profundas raíces en las conciencias, aislado de la antigua fe: en adelante se había creado una tradición. A las confesiones definidoras de las fórmulas de fe protestante se había unido el recuerdo de los héroes caídos por esa misma fe. *Jean Crespin*, en 1554, había publicado la primera edición de su *Historia de los Mártires*, «segunda biblia —a juicio de Michelet— y muy santa», de cuya lectura aseguraba Mateo Lelievre que bastaba «para endurecer la sangre»; considerablemente aumentada, esa historia alcanzaba ya en 1570 la quinta edición. Exaltábanse las comunidades reformadas con la lectura de los grandes hechos de las mujeres que, disputando a los hombres la palma del valor, se batían como leonas: la señora de Miraumont, que llevó durante tantos años la coraza y la espada; Julieta Couillard, de Saint-Lô, que había resistido valientemente a las tropas de Matignon; Margarita d'Ailly, quien, en ausencia de su marido, defendió su castillo de Chatillon; la «Cota Roja», una desconocida joven que en las altiplanicies de La Mure, en el Delfinado, hizo verdaderos prodigios para contener a los soldados de Mayenne; y tantas otras... Los romances populares exaltaban a aquellas nobles figuras bastante antes de que la elocuencia visionaria y el conmovedor realismo de Agrippa d'Aubigné elevaran a la dignidad épica los siete cantos de las *Trágicas*, alucinante pintura de las grandezas y sufrimientos de los hugonotes. Por doquier, en tierras protestantes, veíase echar las bases de la nueva fidelidad. John Foxe había dado, en 1563, en sus *Hechos y monumentos de estos últimos y peligrosos años*, las credenciales de nobleza de la iglesia anglicana y las mejores razones para odiar al papismo. Buchanan y Knox contaron la conversión de Escocia a la observancia del puro Evangelio. Para los neerlandeses de las siete Provincias y para los cristianos reformados de Escandinavia, Hungría y Bohemia, los combates por la nueva fe resultaban inseparables de la lucha por la libertad: así, indisolublemente unidos, los exaltaban textos y cantos. En toda Alemania, el protestantismo luterano había proporcionado a los pueblos una conciencia nacional —buscada desde hacía tanto tiempo— y las tesis de Wittemberg reforzaban una organización política. En tanto que, al expulsarla de Francia, la «Noche de San Bartolomé» europeizó a la erudición de los Hotman, Doneau, Scaliger...

Durante cerca de un siglo, tres generaciones sucesivas fueron formadas en una actitud religiosa que actuaba profundamente en los seres: surgía así un nuevo tipo de hombres y mujeres. Fidelidad a la única autoridad de la *Biblia* y altanera negativa a someterse a la autoridad de los sacerdotes; convicción de que en cada conciencia el Espíritu Santo revela la verdad «de un sentimiento tan notorio e infalible como el que nos proporcionan las cosas blancas y negras con respecto a su color» —como lo había proclamado la *Institución Cristiana*—; idéntica certeza de que el hombre pecador, solo y miserable, se halla frente a la inconcebible Omnipotencia: estos elementos fundamentales de todos los protestantismos empapaban de carácter a la vez firme ante los hombres y humilde ante Dios, rígidos en la moral, firmes en sus principios, cuyos defectos eran la estrechez de espíritu y el sectarismo, pero que no carecían de grandeza. Florimond de Rémond, primer histo-

riador católico de las herejías protestantes, ha trazado este retrato de los fieles del nuevo culto: «Declaranse enemigos del lujo, del libertinaje público y de las locuras del mundo, tan de moda entre los católicos. En sus asambleas y festines, en lugar de las danzas y músicas, hay lecturas de la *Biblia* y cantos espirituales, sobre todo salmos, desde que los tuvieron compilados. Las mujeres de porte y traje modesto, aparecían en público como dolientes Evas o arrepentidas Magdalenas, como decía Tertuliano de las de su tiempo. Los hombres, muy cambiados, parecían estar henchidos del Espíritu Santo.» Aun contando con cierto espíritu sistemático no desprovisto de malicia, la imagen fijada por estas líneas corresponde bastante a la verdad, al menos a una verdad ideal a la que, por supuesto, algunos pudieron ser más o menos fieles. Basta con detenerse, en el museo de La Haya, ante el triple retrato de los hermanos Chatillon-Coligny —obra de un maestro desconocido— para apreciar lo que la nueva fe podía proporcionar a quienes la recibían plenamente.

Pero el protestantismo no se limitó a modelar individualmente a los seres: se integró también en formas sociales e importantes aspectos de la civilización. Más que determinarlos, se integró en ellos. Cierto número de historiadores han visto —para alabarlo o criticarlo— en el movimiento de la Reforma, el origen del capitalismo moderno, de la democracia y hasta del socialismo y del comunismo. En semejante terreno se impone prudencia y conviene recordar la frase de Pascal: «Todas las cosas son causantes y causadas, cadena y eslabón.» Puede ser que no haya nada de exacto en la aserción de que existe entre la Reforma y las nuevas formas de economía y de política una relación de causa y efecto; pero sí es cierto que existió entre ambas un encuentro, como si los protestantes, sintiendo profundamente determinadas corrientes de su tiempo hubieran penetrado plena e instintivamente en ellas.

«La Reforma —escribe Carlos Marx— es hija de esa nueva economía que surge entonces y se impone rápidamente al mundo conquistado: la economía capitalista.» Para Weber o Troeltsch, la Reforma no es la hija, sino la madre del capitalismo. La verdad consiste, sin duda, en aceptar que fue ambas cosas; el protestantismo nace en determinado ambiente intelectual, moral, social y político, donde se desarrolla al mismo tiempo la economía capitalista: ha habido entre ellos una especie de parentesco. Mientras el catolicismo, aun cuando fuera traicionado, proclamaba el desprecio de los bienes de este mundo y la renuncia a las riquezas, ¿qué se lee en la obra de Calvino? «Las riquezas no vienen a los hombres por su virtud, sabiduría o trabajo, sino sólo por la bendición de Dios... Las riquezas no son condenables en sí mismas, como lo imaginan algunos fantasiosos... y aun constituye una grave blasfemia contra Dios el reprobar hasta tal punto las riquezas. Los ángeles llevaron a Lázaro al seno de Abraham. Pero, ¿quién era Abraham? Un hombre rico, tanto en rebaños como en dinero, en familia y en todas las cosas.» Es evidente que nos hallamos aquí en un clima diverso del franciscano... El beneficio comercial considerado como una bendición divina y señal del deber cumplido: he aquí una definición de la mentalidad burguesa, tal como nacía en el siglo XVI; el protestantismo se la encontró así y le proporcionó su justificación.

También ha encontrado otra corriente política, que conducirá a la moderna democracia. La misma organización de aquella iglesia y de la sociedad, según Calvino, conduce a ese sentido: «Es un singular signo de Dios la libertad civil» —dice y añade—: «la elección es un acto sagrado». El protestantismo ofrece apoyo a las fuerzas que por entonces comienzan a oponerse al autoritarismo real. Y serán los protestantes quienes representen, contra el centralizador Richelieu, el espíritu de libertad y sus posibilidades. Pero no resulta tan seguro el que la verdadera libertad esté en el campo protestante y que de él se deduzca la verdadera democracia: «Rousseau y Robespierre saldrán de Calvino» —asegura Merejkovski; y ya sabemos qué concepto tan especial de la libertad tendrá el Déspota del Terror—. Al cabo de su gran estudio sobre el *Pensamiento político de Calvino*, M. E. Chénevière concluye que «no existe parentesco alguno espiritual entre la Reforma y la

democracia moderna». Sin duda esto es mucho decir: el protestantismo ha manifestado no pocos elementos que más tarde se desarrollarán en la democracia moderna; en cierta medida, ha dado color y señalado con su sello a la misma democracia; pero no la ha suscitado.

Por lo que toca a los elementos sociales, los que encontramos en la doctrina reformada son bastante complejos y discutibles. Podemos sonreírnos de la aserción de que «todas las grandes obras que han tenido por objetivo la lucha contra las lacras morales y sociales que desolan a la humanidad proceden de fundadores protestantes; el catolicismo no ha hecho más que copiar, desfigurándolo, todo aquello de que tuvo la iniciativa el protestantismo».[1] La verdad tiene otros matices. El espíritu de la Reforma se ha manifestado en el terreno social de dos maneras bastante contradictorias; por una parte, y de modo innegable, ha mantenido en la Ginebra calvinista lo mismo que en no pocas comunidades reformadas, un real y verdadero espíritu social, un esfuerzo de caridad y ayuda mutua; pero igualmente ha existido en diversos lugares en los que triunfó el protestantismo —sobre todo en la Inglaterra puritana y más aún en Escocia— una especie de menosprecio del pobre, desde el momento en que se tenía por cierto que la miseria es evidente castigo de los pecados; desprecio que llevará hasta la condena del vagabundeo y de la mendicidad, como si se tratara de verdaderos crímenes. Doble actitud muy propia de una época en la que, si bien se tenía aún un profundo sentido de la persona humana, ya el dinero ocupaba un puesto, su verdadero puesto en el mundo; esa situación que todavía no parece haber desaparecido.

El hombre y la sociedad protestantes se expresaban ya a través de una literatura y de un arte de muy acusados caracteres. Puede discutirse la frase de Chateaubriand en su *Ensayo sobre la literatura inglesa,* tantas veces repetida a ciegas por los católicos: «La Reforma cortó las alas al genio y lo abajó a la tierra.» Del tronco del árbol protestante surgen esas ramas cargadas de fruto que se llaman Marot, D'Aubigné, Durero, Jean Goujon, Ligier-Richier, Bernard Palissay, Goudimel, sin hablar, por no anticiparnos, de Bach y de Rembrandt. La equidad nos obliga a rendir a la Reforma este homenaje: su movimiento ha señalado una impronta en el espíritu y en sus producciones: no los ha suprimido, aunque hay que reconocer que no los ha creado.

A medida que el pensamiento protestante penetra en las almas, únese un patrimonio literario a las obras de los teólogos, profesores y controversistas. Gran obra literaria era la traducción de la *Biblia* hecha por Lutero en alemán: tan grande, que, imponiéndose al mundo germánico por encima de las desoladoras divisiones políticas, le dio su alma y su lenguaje. Hans Sachs, el zapatero de Nuremberg, cantó y elevó hasta las nubes al «ruiseñor de Wittemberg». En Francia, la literatura protestante alcanzó un importante desarrollo en los medios eruditos en que la Reforma ejerció pronto su seducción: el impresor Robert Estienne, su hijo Enrique el Helenista, Ramus, restaurador del culto de Platón, contra Aristóteles, el erudito Casaubon, pertenecieron al nuevo campo.[1] Instituyóse un humanismo hugonote, que no practicaba, a la moda italiana, un culto exclusivo a los autores antiguos, si no los asociaba a la veneración por la *Biblia;* humanismo atento a las nuevas ideas, a los descubrimientos científicos y que se traducía, con Mauricio Scéve y otros, en una poesía científica, a veces un poco recóndita, pero nunca indiferente, a menos que no ocurriera esto en las sabrosas prosas del genial cirujano *Ambroise Pare* (1517-1590). Muchas veces era la misma frecuentación de los textos sagrados lo que daba tema a esta literatura protestante, como en los dramas sacros de *Du Bartas* (1544-1590), Teodoro de Beza, Desmasures y de Antonio Tiron, además de prestarle su propio acento. Igualmente sensible era la influen-

1. *Diario de Ginebra,* junio 1930, citado por el pastor Juan de Saussure en «A l'etude de Calvin», y el pastor Caldesaigues en «Calvin et la Réforme en France».

1. El mismo Guillermo Budé no fue formalmente protestante, pero lo fueron su viuda e hijos, que se establecieron en Ginebra.

cia de la *Institución Cristiana* y su firme lenguaje. La historia ocupaba su puesto en las obras protestantes con De Serre y D'Aubigné y los Memorialistas: La Place, Regnier de la Planche, La Roche-Chandieu y, por supuesto, Crespin y Beza. La pedagogía contaba con un maestro en el ginebrino Pierre Viret (1511-1571). Literatura de combate —se ha dicho— apologética y militante. Tal vez; pero no puede olvidarse que también esa literatura nos ha dado poetas de cadencias perfectas, de verbo exquisito y de resonancias que aún nos conmueven. Un *Clément Marot* (1496-1544) y una Margarita de Navarra (1492-1549) han bebido en las fuentes de la Reforma, y sus poemas lo revelan. Jean Tagaut, Simon Goulart, Samuel du Lis, Bernard de Montméja, Felipe de Pas y tantos otros nombres que merecerían algo más que el olvidadizo homenaje de las antologías. *Agrippa d'Aubigné* (1552-1630) los supera a todos por la diversidad de sus dones, su espíritu verdaderamente universal, su imaginación de místico y su poder de creación y de síntesis; y no sería juzgarle equitativamente no ver en él más que al áspero poeta de las grandezas dramáticas de la Reforma. De él es aquel verso nimbado de gracia: «Una rosa de otoño es más exquisita que ninguna otra.» Riqueza de las letras protestantes en Francia. Menos que en el reino, en todos los lugares en que se instaló el protestantismo nació una literatura henchida del mismo soplo bíblico y de la misma fiebre militante. En Inglaterra, antes de que Milton (que tenía catorce años en 1622 y soñaba ya en la poesía) pusiera toda su fe en *El Paraíso perdido*, Lily había cantado ya a «ese Dios de vida que es el Dios de los ingleses» y Sidney había sellado con su vida en un campo de batalla el empeño de su literatura en trabajar por una victoria de las fuerzas de la luz contra la tenebrosa potencia católica de Roma y España. En diversos lugares y de diversas maneras, expresábase esa fe, por medio de la pluma, nacida de Lutero y Calvino.

Igualmente se había expresado en el arte, lo que era más paradójico. ¿No habían condenado los reformadores a las artes plásticas como manifestación de la sensualidad humana y expresión de graves errores dogmáticos? ¿No era su sueño el templo desnudo, vacío de estatuas y de cuadros, en los que ninguna imagen distrajera a los fieles de su meditación en las duras verdades de la Fe? Pero semejante actitud podía ya dirigir una forma de arte austera y despojada, y en lo posible,[1] forzando un poco, acercarse a aquella que hizo surgir la estética de San Bernardo en la tradición cisterciense. Así, la Reforma había llevado a cabo la ruptura radical con el Renacimiento y especialmente con el Renacimiento italiano sensual cuya influencia no había llegado a los países protestantes sino moderadamente y con muchas reservas. A comienzos del siglo XVII, a la exuberancia del barroco italiano y de la escuela flamenca que decoraba profusamente las iglesias con un estilo teatral y sorprendente, la Reforma opuso la exactitud severa, la visión concentrada, los claroscuros de retratos y paisajes en que sobresalían los maestros de aquella tierra elegida del calvinismo, Holanda.

El protestantismo no había dado origen a un arte religioso propiamente dicho, pero al penetrar en lo más profundo de las almas, ejerció una influencia que se explica perfectamente. Calvino no fue sólo el iconoclasta que algunos han pintado superficialmente. Verdad es que había declarado a las artes «vanas y superfluas, si no estaban ordenadas al Verbo y al Espíritu». Pero, un artista que ordenara toda su vida al Verbo y al Espíritu, ¿no crearía obras en las que se hiciera sensible su fe? Más que proponer a los creadores temas u ocasiones, la Reforma los había transformado por dentro, de tal suerte que todos, a pesar de diferencias de técnica y de oposición de caracteres nacionales, tienen un real parecido. En este sentido puede hablarse de un arte protestante, expresión de esa nueva alma pseudocristiana modelada por el protestantismo.[2]

1. León Wenzelius, *La Estética de Calvino*.
2. Strohl, en su *Lutero* ha formulado la hipótesis de cierta influencia luterana sobre Miguel Angel en la Sixtina, tal vez por mediación de pequeños círculos protestantizantes que rodeaban a Vittoria Colonna. La imagen de Dios juez o el sím-

Alberto Durero (1471-1528) había expresado el drama de los primeros tiempos, esas grandes luchas espirituales tal y como las había atravesado un Martín Lutero, en un simbolismo de ricas oscuridades que, a través de los misteriosos aspectos del mundo intentaba ayudar al hombre enfrentado con su angustioso destino. El secreto de esos seres —Lutero, Melanchton...— embarcados en la terrible aventura de una ruptura con el pasado, pero que conservaban todavía un entusiasmo batallador y gustoso, fue sensibilizado por *Lucas Cranach* (1472-1553) en sus vivos y generosos retratos. Más rudo y más exacto fue el arte de Nicolás Neuchâtel, pintor oficial de Zwinglio; y en las efigies de Calvino (resulta sorprendente que las más significativas sean anónimas) aparecía evidente cuanto su doctrina tenía de excesivo y austero hasta ser inhumana. Arte protestante en que se expresaba una estética duramente disciplinada y discreta; pocos de los adeptos a la doctrina reformista escapaban a sus formas: tal vez un Juan Goujon, que da la impresión de haber separado su arte de su fe y haber estimado en demasía el arte antiguo para poder expresar en sus exquisitas formas la doctrina a la que se había adherido; un Hans Holbein el Joven, heredero directo del fausto italiano más que hijo espiritual de la Reforma. Especialmente en Holanda, la influencia de la ideología protestante, integrada en una prestigiosa técnica —fundada en parte en las maneras italianas, pero ambientadas en un clima nacional— originará las más perfectas obras maestras. A principios del siglo XVII, *Franz Hals* (1594-1666?) al pintar sus reuniones de oficiales, dirigentes y regentas de beneficencia, penetraba en el alma de aquel pueblo burgués que libraba tan azarosas batallas por su libertad y por su fe, mientras en un molino, en las riberas del viejo Rhin, nacía en 1607 *Harmens Van Ryn Rembrandt*.

Pero más aún que por las artes plásticas, el alma protestante sabía expresarse por la música. Mejor dicho, la música se había incorporado a la Reforma desde el comienzo de su historia, participando en el desarrollo de las doctrinas y en la irradiación de las Iglesias. Una de las ideas geniales de Martín Lutero había consistido en tomar a la música como medio de acción, apropiándose el lenguaje más adecuado para revelar «a su querido pueblo alemán» las oscuras potencias que llevaba en sí. Todos los reformados le siguieron en este camino. Las iglesias protestantes lograban dar a los cristianos un sentido de comunidad y de fraternidad al que parecía predestinado el canto coral, que uniera en anónima unanimidad los ímpetus de cada uno. Rechazando el órgano y los instrumentos, la música protestante hacía un llamamiento a la voz humana, única capaz de expresar exactamente el arrepentimiento y la fe, la vergüenza del pecado y la alegría del creyente, sin que oscureciera su sinceridad el sospechoso atractivo de las cuerdas y maderas. Esta música sagrada de la Reforma participó, a lo largo del siglo, en su historia, en sus dramas y esperanzas. Los mártires del calvinismo francés subieron a la hoguera cantando los salmos traducidos o compuestos por Teodoro de Beza y Clemente Marot, armonizados a cuatro voces por Felipe Jambe de Fer y sobre todo por Goudimel. La *Wilhelmuslied* fue incesantemente asociada a la lucha de las Provincias Unidas por su independencia. En la acción propagandística utilizaron el lenguaje, internacional por excelencia, de los sonidos, el canto, el himno, el salmo y el coral y de este modo cumplieron exactamente el papel que ya hacía tiempo había confiado a los himnos San Ambrosio de Milán: así evangelizaron familiarmente al pueblo —sin despreocuparse por ello de utilizar para sus fines las formas melódicas y los acentos sacados de la música profana—. Después, poco a poco por encima de estas manifestaciones de piedad popular y colectiva, se destacó un arte más inteligente. El coral se beneficiaba cada vez más de perfectas ejecuciones polifónicas y músicos de altura aportaban a las nuevas iglesias el concurso de sus grandes talentos: Hans von Hassler, Eccard, Vulpius, Proctarius, Luys Bourgeois,

bolo del dedo divino para representar la potencia del Creador serían, según él, sugerencia de ciertos temas reformistas, aunque reconoce el mismo autor que originariamente, son de procedencia agustiniana.

fueron los principales, superados pronto —ya ganados a la fe reformista— por *Goudimel* (1510-1572) ilustre víctima de la «Noche de San Bartolomé», maestro del renovador de la música católica, Palestrina.

Así, yuxtapuesta a la sociedad católica, su mortal enemiga, se instituyó sobre la tierra de la vieja Europa una nueva sociedad cristiana, separada de las antiguas raíces, con sus tradiciones, costumbres y medios de expresión. Este era el resultado de tantos errores —de los que ni uno ni otro campo tienen el monopolio—, de tanta recíproca incomprensión y de tantas violencias e iniquidades. El gran escándalo de la división de las iglesias tomó a principios del siglo XVII un carácter que parecía irrevocable. Cristo había dado a sus fieles y a su Iglesia la unidad como signo propio: «Que sean uno como nosotros somos Uno.» Visible reflejo de la Unidad trinitaria, la unidad de los cristianos debía ser el sello de quienes tenían por empresa transmitir ese mensaje al mundo y a los tiempos todos. Considerados en conjunto, todos los bautizados llevaban la responsabilidad de aquella traición e imperdonable infidelidad a la voluntad de su Maestro. Tres siglos y medio transcurridos no han puesto fin a la ruptura: por el contrario parecen haberla hecho más profunda y cruel. Un creyente no puede poner punto final a esta trágica página de la historia de la Iglesia de Cristo sin un sollozo de angustia y de arrepentimiento.

La otra Cristiandad: La "Tercera Roma"

Pero no era esta división de que daba ejemplo el Occidente cristiano la única que atentaba a la unidad de los Hijos de la luz. Fuera de aquella mitad de Europa donde católicos y protestantes, hermanos convertidos en enemigos, se enfrentaban, existía otra Europa de la que no debemos olvidarnos: aquella a la que el cisma de 1054 por una parte y la invasión turca por otra, habían separado de la Cristiandad occidental. Encastillada en la orgullosa convicción de encarnar por sí sola al verdadero Cristianismo, la *ortodoxia* acababa de dar precisamente durante el siglo XVI una nueva expresión a su vieja certeza y se sentía llamada a grandes destinos.

Semejante oportunidad, por supuesto, no había surgido entre los países e Iglesias sumisas al yugo turco. La historia de esas Iglesias proseguía sin grandes acontecimientos, sin gloria alguna ni modificación después de la caída de Constantinopla, ni sin que ésta hubiera podido influir como pudiera pensarse en la situación de los Patriarcas. Desde luego seguían amenazados por cualquier intriga, expuestos a perecer asesinados: pero nada de esto era nuevo, ni procedía de los vencedores. Los Patriarcas habíanse mostrado habilísimos en ponerse de acuerdo con los sultanes, que les reconocieron su jurisdicción sobre los cristianos sedicentes ortodoxos, dándoles además la mayor autoridad que jamás habían conocido. Estaban perfectamente de acuerdo con sus dueños musulmanes en dedicar a los cristianos latinos un odio violento y hacer fracasar los intentos misionales que llevaron a cabo los jesuitas a fines del siglo XVI.[1] Definitivamente instalados en el barrio de Phanar, extendían su autoridad desde el Danubio a la isla de Creta y desde la Dalmacia a las fronteras de Persia. Los otros patriarcados, antes independientes, recibían cada vez con más frecuencia sus titulares de los Patriarcas de Constantinopla. Especialmente en Antioquía colocaron a hombres adictos, para detener el movimiento de retorno a la unidad de la Iglesia, que allí comenzaba a dejarse sentir; en Jerusalén residieron poco los patriarcas titulares, griegos, porque preferían permanecer en la capital; lo mismo ocurrió en Alejandría, por orden del sultán, que no dejó a la cabeza de aquel patriarcado, ya en plena decadencia, más que a un simple archimandrita. Idéntica influencia de Constantinopla pesó sobre la república monástica del Monte Athos, donde no cesó de crecer la proporción de monasterios griegos; sobre los desgraciados habitantes de Chipre que, tras acoger en 1571 con júbilo a los turcos por odio a los latinos, se revolvieron contra la tutela demasiado pesada

1. Cfr. capítulo siguiente.

de Constantinopla y fueron largamente castigados; sobre Bulgaria, cuyo patriarcado de Okhrida fue creado por los griegos; sobre Rumania donde la lengua litúrgica fue el griego; y aun sobre la Georgia, que se mostró bastante dócil. No hubo otra resistencia, frente a esta centralización helénica, que la de Servia, donde se unieron los montañeses de la Tcherna Gora contra el patriarcado de Ipek, restaurado en 1557 por el gran visir Mehemed Sokolovich, servio renegado, a favor de su hermano Macario. Lo mismo ocurrió en el apartado y casi inaccesible Sinaí, diócesis reconocida independiente en 1575, y que supo mantener su libertad, cerrada en torno al prestigioso convento de Santa Catalina. En cuanto a los pequeños grupos heréticos que sobrevivían en diversas regiones, hubieron de llevar una precaria existencia, sospechosos a los turcos, denunciados por los ortodoxos griegos y enfrentados frecuentemente con divisiones internas: armenios «monofisitas», en un tiempo cercanos a Roma y después vueltos a caer en sus errores y envidias; jacobitas de Esmirna, que llegaron a tener tres jurisdicciones; nestorianos expulsados del Asia central por la borrasca de Tamerlán, refugiados en Mesopotamia y divididos a su vez en tres series rivales de patriarcas; coptos monofisitas de Egipto, sometidos a mil vejaciones y en plena decadencia. Aflictivo hubiera sido el espectáculo de esta Cristiandad oriental, desunida, avasallada, si periódicamente no hubieran surgido algunas personalidades, desconocidas la mayor parte del tiempo, que mantuvieron, a pesar de todo, la fe y la esperanza en aquellos años de esclavitud. Pero aquellos cristianos todavía fieles no miraban ya hacia Constantinopla con el deseo de recibir la luz: se dirigían más lejos, a la joven y viva capital religiosa que acababa de afirmarse: Moscú.

¡Moscú...! Este nombre, antes oscuro, brillaba con singular esplendor desde los comienzos del siglo XV, en la inmensidad de aquellas tierras rusas a las que iba a dar un alma. Quedaba ya distante el tiempo en que Alejandro Nevsky,[1] santo de la Iglesia y héroe de la patria, al detener (1240) a los suecos y caballeros teutónicos, permitió a su pequeño principado enfrentarse con su suerte. Sus descendientes, verdaderos «restauradores de tierras» a la manera capeta, supieron proseguir y desarrollar su obra, utilizando de la mejor manera las debilidades que minaban a sus dueños mogoles, los kanes de Kiptchak, para intrigar, enredarse, traicionar, herir y, en fin de cuentas, crecer en prestigio y en fuerza. Las campañas de Tamerlán les permitieron en Koulikovo (1380) imponerse a sus ocupantes. Moscú ya no era, en derredor del Kremlin, la minúscula barriada de la que hacían burla Kiev y Novgorod, sino una especie de capital con sus murallas de adobe y múltiples iglesias veneradas, adonde, con una jugada maestra los príncipes habían sabido traer y fijar al Patriarcado de todas las Rusias (1326). Centro político y religioso, durante el siglo XV había despertado plenamente su conciencia sobre el destino que le esperaba, haciendo de la Moscovia un nuevo Estado que contaba igualmente en Europa, una cabeza de la Cristiandad.

El primero de sus grandes duques que había sabido ponerse a la altura de la historia, se llamaba *Iván III* (1462-1505). «Iván el Grande», le llaman los historiadores rusos: y tienen razón. Este hombre de hierro, este diplomático de astucias felinas, que preocupó a Luis XI de Francia, este combatiente refractario al miedo y este déspota, fue en realidad el hombre que puso a Moscovia en el plano de la gran historia. «¡Toda la tierra rusa de nuestros antepasados desde los tiempos más antiguos, constituye nuestro patrimonio!» —había exclamado al ceñir la corona—. Bajo su dominación se hallaban Iaroslav y Rostov, una parte de Riazán, Tver en su totalidad y, por último, la anárquica república de Novgorod. Y hasta había tenido la audacia de arrebatar terrenos al poderoso reino de Lituania y Polonia. Más tarde, cuando el Khan de la Gran Horda, para renovar una tradición ya prescrita, trató de exigirle tributo, se lo negó y, concentradas detrás de Ougra, sus tropas habían desafiado durante muchos días a la fuerza a quien nadie se había atrevido a atacar. En el interior, obligó a los turbulentos boyardos a convertirse en hombres de servicio,

1. Cfr. t. I, c. II: «Rusia, heredera de Bizancio.»

confiscando las tierras de los descontentos; ayudado por venecianos y griegos logró instituir una diplomacia, un pequeño ejército permanente y una artillería. Moscú aparecía erizada de catedrales y palacios, resplandecientes de oro y vivos colores; gracias al soberano, su principado se había puesto a la cabeza de todas las Rusias y, en el Oriente Medio, había conseguido hacer venerar su nombre.

Un gesto de extrema habilidad acabó de poner en torno a su cabeza la aureola del máximo prestigio. Tras el hundimiento de Constantinopla y la muerte en batalla del último de los Paleólogos, Constantino XI, el Papa Pío II había acogido a los sobrinos del emperador bizantino; Paulo II y Sixto IV siguieron asegurándoles su protección. Entre esos sobrinos había una joven de cultivado y decidido espíritu, libre de voto, y que esperaba un marido. Iván III hizo pedir su mano: el Papa lo aceptó, en la esperanza de que aquella excelente católica ayudaría sin duda al acercamiento de las Iglesias (1472). Pero tuvo que desengañarse pronto: Zoé, convertida en Sofía, desde que puso el pie en Rusia, en medio de las aclamaciones de su pueblo, se sintió más ortodoxa que los mismos rusos, mientras que el desgraciado cardenal legado Bonumbro representaba su triste papel. Con una considerable influencia política, Sofía contribuyó a excitar en su marido el odio contra aquellos musulmanes que habían destronado a sus antepasados. Heredero en adelante de los emperadores de Bizancio —Venecia fue la primera potencia que le reconoció como tal— el gran Príncipe de Moscú aparecía como jefe de la Cristiandad ortodoxa, espada flamígera que reemprendería la cruzada contra el infiel, y protector de la Iglesia, como ya lo había sido de los *basileus* bizantinos.

La necesaria unión entre su poder y la Iglesia, hallada por Iván III en la tradición de los Paleólogos, estaba además desde hacía tiempo, en la de Rusia. En la época de las luchas contra el Asia musulmana y el Occidente latino, la Iglesia había sido la encarnación del alma nacional. De ello daban testimonio sus numerosos mártires. San Alejo había sido compañero y consejero de los príncipes moscovitas; y, en el campo de batalla de Koulikovo, San Sergio de Radomeg había enviado a sus monjes-soldados para combatir contra los tártaros. La herencia de Bizancio, ya más o menos acogida por los rusos, aparecía ahora definitivamente aportada como en testamento por Sofía: mediante ella parecían trasladarse a Moscú los elementos esenciales del césaropapismo de los basileus, adaptados a las costumbres rusas.

Y mientras Iván III se vestía las insignias imperiales y tomaba por emblema el águila de dos cabezas —una que miraba a Oriente y otra a Occidente— adoptando el ceremonial fastuoso y complicado del palacio de las Blanquernas, y mientras los turiferarios mercenarios habían embalsamado el ambiente con un hermoso ciclo de leyendas para contar cómo ya el emperador Comneno había enviado al príncipe Vladimir la corona y las ínfulas y dalmáticas de oro de Constantino IX Monómaco, los teólogos daban los últimos toques a la doctrina de la *Tercera Roma*. «Dos Romas han sucumbido: Moscú es la tercera Roma y ya no habrá una cuarta.» Tal era la teoría, grandiosa sin duda, hecha a propósito para exaltar al alma del pueblo ruso, expuesta por el *metropolitano Zósimo* en el «Nuevo Canon Pascual» redactado en 1492, el piadoso monje *Filoteo* del convento de Eleazar de Pskov, y el gran asceta *José Volotskoi*, cuyos escritos estaban muy extendidos. La desaparición de Bizancio no significaba ni mucho menos el aniquilamiento del Imperio ortodoxo. Del hecho de que se hubiera quebrado el ánfora, no se deducía que el líquido se hubiera volatilizado. «El Señor pudo permitir que los infieles vencieran a los griegos, pero se opondría siempre a que la verdadera fe resultara aniquilada o subyugada por los latinos o los ismaelitas. La verdadera fe es eterna y no desaparecerá sino a la consumación de los tiempos. Pero, puesto que de momento el mundo sigue existiendo, hay que reemplazar al ánfora rota por otra nueva, para que el agua viva de la fe que aquélla contenía siga en adelante al amparo de cualquier corrupción. Esa nueva ánfora será Moscú, la Tercera Roma.»[1]

1. Cfr. Brian-Chaninov.

Semejante doctrina no pudo menos que agradar a Iván III y a todos los grandes príncipes que en torno a él habían trabajado apasionadamente en el esplendor de Moscovia. Al trasladar la doctrina bizantina, ¿no justificaban bastante los teólogos de la Tercera Roma, de modo muy religioso, la omnipotencia de Iván III, el «autócrata»? José Volotskoi había escrito: «Por su naturaleza, el Zar se parece a los demás hombres, pero, por su omnipotencia, se parece a Dios. Es el vicario de Dios en esta tierra, el Jefe Supremo del Estado y de la Iglesia.» Todo esto, por lo que toca a la política interior. Con respecto a la exterior, la misma doctrina no hacía más que favorecer todas las ambiciones de los moscovitas, heraldos de la Tercera Roma. Heredera del Imperio universal por medio de Bizancio, heredera de Constantino y de todos aquellos *basileus* que tanto habían luchado por su fe, Moscú podía legítimamente reclamar el primer puesto en todo el Oriente cristiano frente a los dos enemigos seculares: el turco infiel y el latino hereje. *Fiat Russia orbis!* Los descendientes de Iván III entendieron bien la lección.

Uno, sobre todo: su nieto *Iván IV*, llamado, muy justamente, *el Terrible* (1533-1584). Extraño personaje, de innumerables contradicciones: tirano feroz y verdugo morboso, había leído a fondo la *Biblia* y los santos Padres antiguos y hasta modernos, se interesaba en todas las artes y componía música; libertino entregado a los placeres y a la bebida, inesperadamente tomaba con una genial lucidez las decisiones exactas que en el momento exigía el destino de su trono. Reunía en sí al príncipe mogol y al señor renacentista, al esteta pervertido y al autócrata bizantino. Cuando le llegó la hora de casarse, hizo venir a la corte a mil «prometidas» escogidas entre las más bellas de Rusia, para arrojar a una su pañuelo a la manera de los harenes turcos; pero esto no impedía que hablara sabiamente de teología con los jefes de su Iglesia y sostuviera conversaciones sobre moral y mística. Exactamente contemporáneo de Calvino, Miguel Angel, Ignacio de Loyola, de Cortés y Pizarro y de tantas otras personalidades de excepcional talla, aquel hombre desconcertante fue igual a todos ellos y su reinado marcó para el Estado moscovita una etapa decisiva. Continuó en todos los terrenos la obra de su abuelo. Proyectando sus fuerzas sin cesar crecientes más allá del estrecho campo que había constituido hasta entonces el principado de Moscú, Iván el Terrible avanzó en todas direcciones, absorbiendo a los últimos estados independientes de la llanura rusa, Riazán, Kazán, Astrakhan, y sembrando en esas tierras nuevas ciudades a manos llenas: Ufa, Samara, Saratov, Briansk, Voronege, Orel y hasta la nórtica Arkhangelsk; llevando sus vanguardias más allá del Ural, en Siberia y concluyendo en el dominio de un imperio que se extendía desde el mar Blanco al Caspio, y desde Lituania al Ienisei. En el interior había dado un gran paso en el sentido de la centralización despótica, el estatismo y la organización policíaca. Los primeros ministerios, el primer núcleo de un ejército permanente, proceden de esa época. Fue creada una clase especial, mezcla de guardia personal, policía, administración superior y empleados de corte: la *opritchnina*, cuyos seis mil miembros, lanzados por toda Rusia a galope, en la montura de cuyos caballos figuraba una cabeza de perro y una escoba, se revelaron como un instrumento de gobierno tan doloroso como eficaz. El reinado de Iván IV había resultado grande en la misma medida que terrible.

Para manifestar aquella creciente potencia, adoptó oficialmente en 1547 un título ya usado en la diplomacia moscovita, con el que el emperador Maximiliano y el Dux de Venecia habían saludado ya a su padre, y que hasta había figurado ya en las monedas, aunque todavía no era de uso corriente: el de *tsar* o *czar*, es decir: César. En las reboticas monásticas fue elaborada una fantástica genealogía que simplemente emparentaba a Iván IV y a sus abuelos con el emperador Augusto. En 1561, el patriarca José de Constantinopla, dichoso por poder proporcionar a la Iglesia ortodoxa aquel punto de apoyo político y sentimental, reconoció y confirmó el título: «Zar y Gran Príncipe, Autócrata de la Gran Rusia.» En las suntuosas cere-

monias de su consagración, Iván IV había manifestado su gloria y el joven poderío de aquella corona consagrada por la misma Santa Iglesia.

¿Quiere esto decir que entre aquella iglesia y el déspota las relaciones fueron siempre diáfanas y fáciles? Hay que reconocer, en homenaje al clero ruso, que no pocos de sus miembros se atrevieron a protestar contra las abominables crueldades de Iván. El santo prior de Solwotzk, Felipe, después de haber constituido durante treinta años la admiración de toda Rusia por sus austeridades y fervor, fue llevado a la sede metropolitana de Moscú y había hablado con tanta claridad que el tirano le depuso, le encerró en el convento de Tver y, por último, le hizo estrangular. Más suerte tuvo uno de los *yourodivye*, cuya ascética vida provocaba la admiración de las gentes, Nicolás, que pudo replicar cara a cara al zar, motejándole de «caníbal», sin que se le ejecutara inmediatamente. Pero éstas no eran más que excepciones satisfactorias y admirables: en conjunto, el vasallaje de la iglesia, su tutela absoluta por parte del poder temporal, no dejó de acentuarse durante el reinado de Iván el Terrible. ¿No era éste acaso la encarnación viva de la autoridad divina delegada en la tierra?

La bizantinización de Rusia se había acentuado más aún. Ritos, liturgia, vestidos, arquitectura, todo en la Tercera Roma procedía de la Segunda, con no se sabe qué elementos asiáticos y tártaros. El zar, cuyos vestidos de ceremonia eran exactamente sacerdotales, se convertía definitivamente en verdadero jefe de la Iglesia, reduciendo la importancia del metropolitano, haciendo que sus hombres presidieran los sínodos e interviniendo a su manera en todos los asuntos religiosos.

La expansión territorial de Moscovia presentaba todos los aspectos exteriores de una cruzada, a la que la iglesia no podía menos que dar su aplauso. En una ocasión, durante algunos meses, los fieles pseudoortodoxos pudieron inquietarse por una actitud del césaropapa: éste había dejado decir que pensaba en un acercamiento a Roma, que negociaría con el Papa y que aceptaría la unión de las Iglesias; pero se trataba de una maniobra del mejor tipo asiático, destinada sólo a conseguir que el legado Possevino negociara entre Rusia y Polonia una paz indispensable. Una vez firmada la paz, Iván IV desautorizó al jesuita y volvió a su tradicional política. La alianza del trono y del altar o, mejor dicho, la confusión de ambos poderes, era demasiado necesaria al dueño de Moscú para que él renunciara a la aventura.

Habíase dado un nuevo paso para dicha fusión durante el reinado que siguió al de El Terrible. Muerto el tirano —de modo dolorosísimo, porque su carne empezó a corromperse en vida— el poder efectivo y el mismo trono pasaron a manos de un ambicioso boyardo, miembro de la Opritchnina, un hombre de clara inteligencia y de violencias felinas, el mismo al que haría célebre la ópera de Moussorgsky, *Boris Godunov*. Gobernando primero en nombre de su cuñado, el inocente zar Fedor y después por cuenta propia (1578-1605) se empeñó en continuar la obra de Iván IV, tanto en el interior como en la expansión territorial, fortificando las líneas del Don y del Terek y preparando a distancia la anexión de Georgia. En 1588 había llegado a Moscú el patriarca Jeremías de Constantinopla para buscar apoyo y solicitar limosnas: Boris Godunov halló una buena ocasión. Presionado por todos los cortesanos, seducido por las promesas, el pobre postulante consintió en una decisión exorbitante que excedía con mucho a todos sus poderes: erigió el *patriarcado de Moscú*, independiente, y nombró para esa sede a un tal Jacob, criatura de Godunov. Después de lo cual, el oro ruso, hábilmente administrado, acalló los escrúpulos de conciencia del Consejo reunido por los griegos de Constantinopla. Acontecimiento capital que hacía de la Iglesia de Rusia una iglesia autocéfala, igual a la de Bizancio y a los demás patriarcados cubiertos de gloria, y verdadera cabeza de la ortodoxia frente a Roma. Por supuesto, colmados de favores temporales y en posesión de bienes inmensos —¡la iglesia tenía por entonces la tercera parte del país!— y gobernando sobre millares de siervos, los Patriarcas no eran más que simples títeres del zar, sumisos a su voluntad, ayudantes de su política y dispuestos a cerrar los ojos ante sus vicios que arraigaban cada vez más lo mis-

mo en los medios eclesiásticos que en el pueblo: la embriaguez, la pereza y la concupiscencia.

Porque, en conjunto, la Cristiandad rusa presentaba, con mayor gravedad aún, las taras conocidas por la Iglesia de Occidente antes del Concilio de Trento y su Reforma. La mayoría del clero era de mediocridad moral; el pope, reclutado en ambientes campesinos y tratado por el señor casi como uno de ellos, era poco más que un ignorante y tan borracho como el resto de los mujiks. Los monasterios, en conjunto, se hallaban en completa decadencia, aun los que en otro tiempo se habían beneficiado de la reforma de San Sergio, en los que duraba aún el recuerdo de un pasado fervoroso. Profunda era la ignorancia. Fuera del *Nuevo Testamento*, apenas se conocían fragmentos del Antiguo y extractos de los Santos Padres reunidos en antologías tituladas *La Perla*, *La Esmeralda*, *Flor de oro*. No hubo ningún sistema sólido de teología dogmática, a pesar de los intentos de José de Volokolamsk, y casi nada de literatura religiosa, si se exceptúan las abundantes vidas de santos, tan llenas de leyendas. Cuando los monjes de Solovski quisieron hacer escribir la biografía de sus santos fundadores, Zósimo y Sabencio, no hallaron quién les hiciera correctamente el trabajo a excepción de un monje servio.

No quiere esto decir que no existieran excepciones y personajes luminosos en aquel sombrío panorama. Igual que en Occidente, en los peores momentos de degradación quedaron en la Santa Rusia algunas personalidades que salvaban el honor de la fe y de la Iglesia. *Máximo el Griego*, antiguo monje del Monte Athos, tomó parte activa en la lucha contra los «judaizantes» y los «strigolniki»;[1] *José de Volokolamsk*, cuyo libro *La Iluminación* fue el primer ensayo de teología en ruso; el metropolitano *Macario*, que debía hacerse célebre por su inmensa colección hagiográfica *Grandes Lecturas*, obra popular hasta nuestros días, capaz de señalar una renovación intelectual no despreciable. *El concilio de los Cien Capítulos* se ocupó de plantear los fundamentos de una reforma sacerdotal genial; principios que, por desgracia, apenas fueron aplicados. En ciertos medios monásticos surgieron almas de gran altura espiritual; en el fondo de los bosques de más allá del Volga, santos ascetas y, sobre todo, *Nil Sorsky*, se levantaron contra el olvido de la pobreza por parte de los hombres de Dios y contra su propensión a inmiscuirse en los asuntos temporales. En muchos aspectos, los *startzy* practicaban un ascetismo contemplativo que impresionaba al pueblo. *San Felipe de Solwotzk*, el heroico metropolitano víctima de Iván el Terrible, dejó un vivo recuerdo de caridad y misericordia. Y por todas partes era fácil hallar a aquellos *yurodivye*, esos «locos de Cristo», especie de profetas bíblicos que, despreciando el dinero, las comodidades y aun la limpieza física, se atrevían a gritar a todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, la verdad de Dios, unida a reproches flagelantes. La soberbia iglesia erigida en Moscú por Iván IV conserva aún la más ilustre memoria de uno de estos profetas: *Vassili el Bienaventurado*. Nobles excepciones pero, al fin, excepciones que a lo más confirmaban la regla de la mediocridad general en los cuadros eclesiásticos. En cuanto al pueblo, con tal que asistiera a los oficios, no se le impedía la embriaguez y la disputa continua: ¿no son los hombres miserables pecadores, a quienes siempre perdona Dios si tienen el corazón humilde? La iglesia que garantizaba su ortodoxia, a cambio de su sumisión, prometía la salvación a todos los fieles: rasgo característico de la mentalidad rusa, que no dejaría de señalarlo hasta nuestros días.

Moscú, «tercera Roma, capital de la verdadera fe», sustituía de hecho a Constantinopla como cabeza de la Iglesia oriental, y aseguraba en adelante su unidad. La ortodoxia rusa, al igual que el catolicismo —y como él heredera, en cierto modo, del Imperio romano— oponía su unidad masiva, monárquica, a la dislocación de las Iglesias protestantes. Pero la gran diferencia de la Iglesia rusa y la de Roma consistía en que ésta era universal y aquélla imperial. El catolicismo permanecía abierto a todos los hombres, sin distinción de nacionalidades o razas. Por el

1. Cfr. t. I, c. VII, párrafo «En Oriente, las iglesias griegas y rusas rechazan el protestantismo».

contrario, la «ortodoxia», cada vez más identificada con Moscú, tenía por marco el imperio y era universalista como el mismo imperio: es decir, como las ambiciones de sus políticos. Desprendíase pues de la tesis fundamental una especie de mesianismo, cuya esencia consistía en que la «Santa Rusia», Tercera Roma, era el testigo y heraldo del único Cristianismo auténtico y que, al tender al imperio universal, servía a los intereses de Dios. Entre la Iglesia católica y una iglesia que concebía su misión en tales términos, la separación tenía que ser más grave aún de lo que lo había sido con Bizancio.

Los acontecimientos que marcan el principio del siglo XVII, acabaron de traducir en términos categóricos esa separación. Boris Godunov, en los últimos tiempos de su reinado, vio surgir contra él a un enigmático aventurero, que pretendía ser el «zarevich» Dimitri, asesinado por orden de Boris. Después, tras la muerte de Godunov, habiendo perecido el primer «falso Dimitri» en una revuelta, apareció un segundo, desde luego impostor, a quien la mujer del primero aseguró reconocer, y que logró sostener en rebeldía a las masas. Epoca tan dolorosa no concluyó hasta que en marzo de 1613 una coalición nacional llevó al trono a *Miguel Romanof*, joven noble de quince años, cuyo padre era una personalidad de la Iglesia, emparentado con la dinastía de los últimos soberanos. Tal fue el «tiempo de las revueltas», del que no hablan sino con vergüenza y dolor los historiadores rusos.

Ahora bien: a lo largo de estos penosos acontecimientos, los asuntos religiosos anduvieron complicados con los políticos. El primer «falso Dimitri», se hizo católico para obtener subsidios y tropas de Polonia; desposóse con una católica y prometió al Nuncio que, convertido en Zar, llevaría a su Iglesia a la unión con Roma; semejante traición al espíritu nacional no fue pequeño motivo de la cólera que contra él se desencadenó, hasta concluir en la escena dantesca en que su cuerpo, hecho pedazos e introducido en la boca de un cañón, fue literalmente volatilizado. Poco después, y aprovechándose del estado anárquico en que se hallaba Moscú, los polacos avanzaron hasta la capital y quisieron elegir a un joven príncipe de su raza y religión, llamado Ladislao. Fue, por último, contra semejante intrusión de los polacos, el levantamiento de la conciencia nacional y religiosa de Rusia en un supremo esfuerzo. La Iglesia contribuyó a ello con todas sus energías; la imagen heroica del patriarca Hermógenes que lanzaba sus inflamados llamamientos a la lucha y gritaba bajo los golpes de los polacos, el episodio del convento de San Sergio, que resistió a los enemigos como una fortaleza, exaltaron los espíritus y corazones rusos. Desde Nijni-Novgorod —donde la había desencadenado el carnicero Mínimo— partió la oleada de liberación, apoyada en seguida por las tropas del príncipe Pojarsky, que pronto adquirió también el sentido de un impulso de fidelidad a la religión ortodoxa, a la Santa Rusia.

En adelante, el odio a los latinos, a los que tenían por agresores, usurpadores y herejes sería uno de los fundamentales artículos del credo ruso. A través de tan desastrosas imágenes formadas por la iglesia ortodoxa, el pueblo se representará a Roma, sus dogmas y costumbres, a la que numerosas leyendas —cuyo rastro llega hasta Dostoievsky— describirán como el primer Poder de las Tinieblas, el siervo de Satán. Lo mismo en el Este que en el Oeste, el siglo XVI concluía con el espectáculo de una Cristiandad atrozmente desgarrada en una irreparable ruptura. ¿Encontraría alguna vez su unidad y volvería a componerse la Túnica inconsútil?

IV. «DE PROPAGANDA FIDE»

Un Catolicismo a la medida del mundo

El 3 de diciembre de 1552, en una pequeña isla de la costa china, se extinguía un hombre, con el cuerpo desfallecido, el alma angustiada, en la soledad y el abandono. Llamábase Francisco Javier y pertenecía a aquel primer grupo de soldados del que había nacido la Compañía de Jesús, ahora como entonces a la vanguardia del combate por la Cruz. Si alguien hubiera preguntado a ese hombre, a ese sacerdote católico, por qué había venido a morir allí, al otro extremo del mundo, y qué significaba su oscuro sacrificio, sin duda le hubiera respondido con una simple cita del versículo evangélico: «¡Id y evangelizad a todas las naciones!» ¡Todas las naciones!... El mensaje de Cristo no iba dirigido sólo a los hombres de Occidente, a los que tienen la piel blanca; sino a cualquiera que —sin excepción— posee un alma hecha a imagen de Dios y por la cual ha sido derramada la Sangre en el Calvario. No era otra la razón de San Frascisco Javier: la misma que, simultáneamente arrastraba a tantos hombres aventureros de Cristo, hacia tierras lejanas y peligrosas, entre pueblos desconocidos, para correr los mismos riesgos y llevar al mundo idéntico mensaje: un mensaje que, con frecuencia, sellarían con su propia sangre.

He aquí uno de los aspectos más emocionantes de esta historia de la Iglesia en los días del Renacimiento y la Reforma: uno de los que suscitan más admiración. Obligada a testimoniar la separación de un tercio de su edificio, la vieja *Ecclesia Mater* no se deja absorber por un exclusivo cuidado de reparación o defensiva. Ni se limita a purificarse de sus manchas con la virtud de los decretos de Trento, ni siquiera a sacar de su seno tantos ejemplos de santidad. Todavía destrozada por la revolución religiosa, se levanta frente al mundo; más que nunca consciente de su doctrina de expansión, envía a sus mejores hijos para que le proporcionen nuevas fundaciones. Todo lo que ha perdido en Europa al presente, lo encontrará en el futuro en otros lugares, sobre toda la tierra, en un porvenir por el que ya trabaja intensamente, como un magnífico testimonio de energía y vitalidad.

La idea de Misión, tal como hoy la entendemos, ya había nacido, a comienzos del siglo XIII en el alma, visitada por el Espíritu Santo, de San Francisco de Asís:[1] substituir a la fracasada Cruzada con la verdadera tradición de los conquistadores de Cristo: dar testimonio con las manos vacías y con el corazón lleno de amor. El mismo *Poverello* había dado ejemplo con aquel viaje a Egipto en que hiciera tan notable impresión al Sultán. Sus hijos no abandonaron esta idea, sea para reducirla a doctrina, sea para ponerla en práctica. Ya hacía bastantes años que la joven Orden de los Menores contaba en sus filas con numerosos mártires caídos para bautizar con su sangre las tierras de Africa. Todo el siglo XIII fue señalado por sorprendentes aventuras misioneras, hasta en el corazón de Asia en las tierras del Gran Khan y del emperador de China. En 1307, Juan de Monte Corvino fue nombrado arzobispo de Pekín, y un poco más tarde, Odorico de Pordenone trabajaba en Persia, en Ceilán, en Java, y, por fin, en China.

De la misma familia franciscana fue el misterioso y fascinante Raimundo Lulio, «doctor Iluminado», fanático buscador de secretos del «gran arte», e igualmente profundo teólogo de la idea misionera, acertado pedagogo del primer colegio misional, que recibió la corona del martirio después de una existencia llena de peligros y de hazañas. Por su parte, los dominicos, fieles a los avisos de Santo Tomás, se lanzaron igualmente a la gran tarea evangelizadora: Persia y Armenia vieron a los hábitos blancos instalarse al frente de las jóvenes diócesis; en la India, el Padre Jourdain de Sévérac fue creado obispo de Gulam.

A partir de la mitad del siglo XIV y durante todo el siglo XV, pareció roto aquel admirable impulso primero. Por singular coincidencia, numerosos acontecimientos, lo mismo en Europa que en Asia, parecían conjugarse para

1. Cfr. sobre los orígenes de la idea de Misión, *«La Catedral y la Cruzada»*, c. XII, párrafos «El Padre de la Misión, San Francisco de Asís», y siguientes.

poner fin a la expansión cristiana. El Oriente despertóse pronto y presentó un aspecto hostil a la misión. Los turcos reanudaron sus grandes empresas guerreras sin que la Cristiandad reaccionara lo suficiente: la victoria de Bayaceto sobre los húngaros, en Nicópolis (1396) y la misma caída de Constantinopla (1453) no provocaron la reacción puesta en marcha por la derrota de Mantzikert en 1071, ni, en consecuencia, el mismo impulso misionero. El dominio del Mediterráneo parecía ir a parar a manos de los otomanos sin que Occidente contratacara. En el otro extremo de Asia, la dinastía mogola de los Yan, que tan bien había acogido a los misioneros cristianos, se hundía en 1368, bajo los golpes de la revolución nacionalista de los Ming; una oleada de xenofobia asaltó a las jóvenes cristiandades; apenas se sabía si el último arzobispo de Pekín, Guillermo de Prato, nombrado en 1370 por Urbano V, consiguió llegar a su puesto. Refugiados en las montañas faltos de sacerdotes, dejaron poco a poco desfallecer su religión, y cuando el Padre Ricci, en el siglo XVI, se encuentre con los pequeños grupos de cristianos, apenas habrán conservado de su antigua fe más que la costumbre de hacer el signo de la cruz sobre los alimentos.

Al mismo tiempo que se encontraban cerradas las rutas terrestres seguidas por los misioneros, la Europa occidental se hundía en el caos: la Guerra de Cien Años, la anarquía italiana, el destierro de Aviñón, el Gran Cisma, la crisis conciliar, todo parecía hecho a propósito para cegar la fuente de la misión. ¿Podían acaso los Papas asumir por sí mismos la gran tarea evangelizadora encomendada por Cristo? Bastante tenían que hacer con la defensa de sus derechos, sus intereses inmediatos y su propia existencia; y más tarde, cuando hubieron vuelto a Roma, como decía irónicamente Erasmo, «habían abandonado aquella empresa a San Pedro y a San Pablo, que tenían tiempo para ello, guardándose para sí la representación». ¿Es preciso extrañarse, en semejantes condiciones, de que se perdieran en todas partes las conquistas hechas? Sólo quedaba, de la siembra hecha en épocas precedentes, algún mísero núcleo de católicos, prontos a desaparecer, en la India, Persia y Armenia; en los Santos Lugares, los valerosos franciscanos de la Custodia de Tierra Santa, instalados desde 1342, y en el mundo musulmán, los heroicos esfuerzos de los Trinitarios y de los Hermanos de la Merced entre los esclavos y cautivos; o, más oscuros todavía, algunos de esos mismos cautivos, daban testimonio de su fe en las cárceles del Islam: así el bienaventurado Antonio Neyrot, dominico que, siendo esclavo en Túnez, renegó de su fe y, arrepentido después, murió mártir en 1460; y así tantos otros...

Esta situación cambió del todo hacia los últimos años del siglo XV y a lo largo del XVI. A la inercia e inactividad, sucedió un admirable entusiasmo, de realizaciones impresionantes. Parecía que se estaba realizando en el seno de la Cristiandad un nuevo despertar de la conciencia, que situaba al catolicismo frente a sus deberes de apostolado. ¿A qué atribuirlo? Indudablemente lo facilitaba razones puramente temporales; los «grandes descubrimientos» ensancharon el mundo y abrieron a los misioneros nuevas rutas, marítimas esta vez, y nuevos terrenos para el apostolado. Los pueblos a los que sus marinos y aventureros entregaban estos imperios más allá del océano, españoles y portugueses, poseían una fe lo bastante viva para que dejaran de asociar a intereses del todo materiales sus auténticas intenciones evangélicas. Más tarde, la Misión será ganada por rivalidades políticas entre las naciones europeas, por los celos desconfiados de los portugueses y por los actos de piratería de los ingleses y holandeses protestantes; pero está fuera de duda que los nuevos comienzos de la misión fueron beneficiados por sus relaciones con la política: aunque no sean las razones políticas las que explican su resurrección.

Hay aquí un hecho muy singular, que nos proporciona un nuevo testimonio sobre el sentido de la gran crisis espiritual del siglo XVI. El alma católica, durante aquel período decisivo, ahonda sus bases, encuentra de nuevo su fidelidad olvidada o traicionada; y de golpe, en un admirable esfuerzo, descubre una vez más la experiencia apostólica sustancialmente ligada a su fe. El mismo impulso que guía a la Iglesia a

llevar a cabo, en Trento, la indispensable reforma de costumbres e instituciones y el mismo ímpetu que lanza hacia las alturas de la experiencia espiritual a San Felipe Neri, a San Ignacio de Loyola o a Santa Teresa de Avila, arrastra a unos valientes por las rutas del mundo, para llevar a la humanidad entera el mensaje de salvación. La Iglesia será empujada a esta empresa, con el Papado al frente: la historia misional es inseparable de la de la Reforma católica, de la reorganización eclesiástica y de la expansión mística: es su consecuencia lógica y, en cierto sentido, su consagración.

Hecho sorprendente: ese ímpetu misionero no se manifiesta en el protestantismo. Hubiérase podido creer que las jóvenes iglesias nacidas de la revolución religiosa tendrían el deseo de llevar a todo el mundo sus principios; pero no hubo nada de eso. Los jefes de la Reforma protestante se mostraron incluso hostiles a toda idea de evangelización. Lutero declaraba formalmente que «las otras ovejas» de que habla la parábola del Buen Pastor estaban hacía tiempo en el aprisco y que era inútil salir a buscarlas lejos; la verdadera misión había que llevarla a cabo en la iglesia misma paganizada, decía, él, a la que había que cristianizar de nuevo. Además, según la teoría de la predestinación, los paganos, los turcos y los judíos, ¿no se hallaban en el estado que les correspondía por voluntad de Dios? ¿Por qué oponerse a esa voluntad? Calvino no pensaba de otra manera: según él no era necesario solicitar las intenciones de la Providencia mediante obras de celo; había «que emplearse en el servicio de Dios y esperar a que la puerta fuese abierta por sus manos». No es de extrañar, pues, que con tales perspectivas los diversos protestantismos no hayan tenido, ningún realizador ni doctrinario de la Misión.[1]

Del todo diferente fue la actitud de los católicos. Cuantos permanecían fieles a la Iglesia romana —aun los que la criticaban abiertamente— comprendieron de distinta manera su actitud frente a los paganos. Entre los humanistas cristianos, en quienes el sentido universalista tenía dobles raíces, el llamamiento que incitaba a la misión sonó pronto con fuerza «¡Cuán inmensa es todavía —exclamaba Erasmo— la tierra en que la semilla del Evangelio no ha sido nunca sembrada! Los viajeros refieren sus impresiones de lejanas tierras y traen oro y piedras preciosas; pero mayor triunfo sería llevar allá la sabiduría de Cristo, más preciosa que el oro, y la perla del Evangelio, que vale más que todas las riquezas de la tierra.» Y con una voz calurosa, pocas veces escuchada en su obra, el irónico maestro del *Elogio de la locura*, decía: «¡Antes que todos, vosotros, los heroicos conductores del ejército de Cristo! ¡Poneos el casco de la salvación, la coraza de la piedad, tomad el escudo de la fe y la espada del Espíritu, que es el Verbo de Dios! ¡Y así revestidos de la armadura mística, id a predicar el Evangelio de la paz!»

Nobles exhortaciones, a las que tantos hombres prestarían oídos. Elaboróse en una serie de libros, de valor desigual, pero inspirados todos por el mismo espíritu apostólico, una verdadera doctrina misional. En 1516, el tratado del dominico Isidoro de Isolanis, que reivindicaba alegremente para «el Imperio de la Iglesia militante» el mundo entero, hasta las más apartadas islas; en 1532, el *Epítome* del franciscano Nicolás Herborn, sobre los métodos que debían utilizarse para la conversión de los paganos; un poco después, y durante muchos años, las lecciones del célebre maestro de Salamanca, Francisco de Vitoria, oponían la evangelización pacífica a las violencias de la conquista; en 1574 aparecía el *Itinerario* del franciscano Focher, verdadera guía para uso de los misioneros; y, diez años

1. Hay algunas raras excepciones; así, los calvinistas que se mezclaron a los soldados y colonos enviados por Villegagnon al Brasil (1556) y que pronto se desanimaron; Adrian Saravia, profesor de Leyden, quien expuso el deber del apostolado en un tratado contra el cual escribió Teodoro de Beza; más tarde, también en Leyden, Justus Heurnius declaró que «las colonias no fueron dadas a los holandeses para su explotación, sino para que ellos llevaran allí la palabra de Dios». En 1622, en Middelburg, apareció el folleto de Guillermo Teelink, *Ecce Homo*, en favor de la idea misionaria; y Antonio Walaens preparará más adelante los planos de un seminario protestante para misioneros. Pero todo eran corrientes furtivas...

más tarde, el admirable tratado de *Luis de Granada* sobre *Las razones de la catequesis a los indios*. A fines del siglo XVI, la Iglesia poseía verdaderas «sumas misioneras», debidas sobre todo a los jesuitas, entregados de lleno a esta aventura grandiosa: el tratado de *Cómo procurar la fe a los indios*, del Padre Acosta, publicado en 1584, se extendía por todas partes; y el carmelita *Tomás de Jesús*, prior de Bruselas, escribía también su *Stimulus Missionum* (1610) y su extenso tratado *Para procurar la salvación a todas las naciones*. Enorme y admirable esfuerzo intelectual, que estableció sobre sólidas bases la obra misionera y, sobre todo, impidió que cayera, como hubiera podido temerse, en la dependencia de los poderes laicos. Poco a poco desarrollóse la idea de que para la difusión del mensaje divino, Roma debía mantener la dirección de este movimiento, como lo hacía con las demás cosas en la Iglesia. Una vez restaurado el Papado en su dignidad y autoridad por los esfuerzos conjugados del Concilio de Trento y de tantos Pontífices, la idea misional tomaba naturalmente cuerpo y, gracias a ella, nacerá la famosa Congregación *De Propaganda Fide*, de la «Propagación de la fe».[1]

Todo este trabajo doctrinal hubiera sido vano, a buen seguro, si, al mismo tiempo, unos hombres activos y valerosos no hubieran traducido en hechos aquellas teorías. De estos hombres hubo muchos: gracias a ellos se escribió en el admirable siglo XVI, tan fecundo en contrastes, una de las páginas más grandes de la historia de la Iglesia: la de los comienzos de la Misión, tal y como la conocemos hoy. Entre innumerables aventuras pintorescas y heroicas, y con frecuencia sangrientas, se afirmaba un catolicismo a la medida del mundo.

1. Sabido es que «Congregación» designa, en la organización pontificia, algo semejante a lo que se llama «Ministerio» en las administraciones laicas. Hay que subrayar que, desde sus orígenes, la Congregación se propuso simultáneamente dos objetivos: la evangelización de los paganos y la reconquista de los cristianos pasados al cisma o a la herejía. El esfuerzo por llevar la verdad podía variar en sus aplicaciones: substancialmente era el mismo; obedecía a idénticos principios y a la misma fe.

El mundo ensanchado y los nuevos imperios

Un mundo definitivamente ensanchado... Como es sabido, el término del siglo XV fue señalado por aquella prodigiosa expansión de los conocimientos al mismo tiempo teóricos y prácticos, designados con una expresión famosa: *los grandes descubrimientos marítimos*. La curiosidad por las cosas de la geografía no había estado ausente de la Edad Media: prueba de ello es el éxito del *Libro de las Maravillas*, de Marco Polo. Pero también entonces había sido maléfica le influencia de una escolástica mal entendida: desdeñando el reconocimiento de los hechos, los geógrafos autorizados, procurando apoyarse en la Escritura y los Santos Padres, en Plinio el Viejo y en Solin, poblaban los continentes ignorados de monstruos de largas orejas y de cíclopes, y se figuraban a la tierra como una enorme llanura circular rodeada por el río Océano: el centro de esa circunferencia lo ocupaba el Santo Sepulcro. Sin embargo, desde comienzos del siglo XV, espíritus más documentados, al estudiar mejor a los escritores antiguos y al reflexionar sobre los primeros relatos de los grandes viajeros, comenzaron a innovar las nociones aceptadas hasta entonces. En su *Cuadro del Mundo*, aparecido en 1410, y que debía ser libro de cabecera de Cristóbal Colón, el cardenal Pedro d'Ailly admitía la esfericidad de la tierra y, según Aristóteles, Séneca y Plinio, llegaba a la conclusión de que sería posible llegar a la costa oriental de la India partiendo de España hacia el Oeste, sobre el vasto océano. Con mucha ventaja sobre los europeos, los árabes, por su parte, poseían ya muy extensos conocimiengeográficos: sus «portulanos» ofrecían el dibujo de costas con una asombrosa exactitud; y Occidente, a comienzos del siglo XV, comenzazaba a estudiarlos.

Al mismo tiempo, el deseo de hallar para el comercio, rechazado del Próximo Oriente por el avance turco, nuevos campos de acción, empujó a franceses, catalanes y genoveses a buscar compensación en otras direcciones, especialmente hacia las costas atlánticas de Africa, de donde traían marfil y oro. Entonces creció

el interés por las lejanas expediciones. En 1402, el normando *Juan de Bethencourt* se instaló en las Canarias, proclamándose su rey.[1] Las miserias y los dramas de la Guerra de Cien Años no permitieron a aquel embrión de imperio colonial francés acrecentarse y llegar a buen término. Pero un príncipe portugués, que meditaba en los resultados de esas primeras empresas, soñó con llevar a cabo otras y, como en otros tiempos el faraón Nekao, enviar una flota que diera la vuelta al Africa: la historia recordará siempre a este príncipe, *Enrique el Navegante*.

El progreso científico llegó oportunamente para hacer más cómodas —o, mejor dicho, un poco menos ingratas— las navegaciones. A las inciertas «calamitas» y «marinetas» importadas o imitadas de China, en las que una aguja imantada dispuesta sobre una pajuela que flotaba en aceite, indicaba aproximadamente la dirección Norte, el italiano Flavia Gioia impuso la *brújula*, cuya aguja, dispuesta sobre un pivote, giraba sobre una «rosa de los vientos» en el interior de una cajita, instrumento infinitamente más preciso. Tomado de los árabes, el *astrolabio* permitió determinar la altura de la estrella polar sobre el horizonte, en tanto que las tablas astronómicas llamadas «alfonsíes», hechas bajo la dirección de Alfonso X el Sabio, de Castilla, simplificaron los cálculos de la longitud. A las galeras y a las naves, viejas embarcaciones de la Edad Media, las unas demasiado bajas para afrontar al océano, y las otras «de alto bordo», pero pesadas y deplorablemente lentas, sucedieron navíos más grandes, más seguros y ligeros: las *carabelas* de tres mástiles y cinco velas, de unos 30 metros de longitud, y más tarde, las *carracas*, cada vez más vastas y mejor equipadas, que acabarían por desplazar 1 500 a 2 000 toneladas. La pólvora, cada vez más frecuente, proporcionó a los marineros mayor audacia para aventurarse en regiones tan llenas de monstruos, de bestias y de hombres peligrosos.

Por lo tanto, habían mejorado los medios para lanzarse a la conquista del mundo. No faltaban los motivos para comenzar la empresa: extrañamente se mezclaban aquí los más inmediatos cálculos de interés y los más bravos sueños. Llegar a los fabulosos países donde crecían las plantas de las especias; conseguir, con grandes beneficios, la pimienta, la nuez moscada, el clavo aromático, la canela y el gengibre; alcanzar aquel «Cipango», cuyos techos y aun el mismo suelo —según contaba Marco Polo— eran de oro... Todo esto, sí: pero también establecer relaciones fraternas con el misterioso príncipe cristiano de que todos hablaban, pero a quien nadie sabía localizar con exactitud, el «Preste Juan»; y aun establecer una estrategia planetaria que permitiera coger al Islam por la espalda desde la India, y arrebatarle los Santos Lugares... Todas esas intenciones ocupaban en los espíritus a los que, pronto, el nuevo ambiente intelectual del Renacimiento habituaría a un amor más desinteresado del conocimiento y a métodos menos empíricos.

Curiosidad científica, intenciones de negocio, vagos planes de cruzada y evangelización, muchos sueños: de todo había en el alma de aquel príncipe, a quien el retrato de Nuño Gonsalvez, en el museo de Lisboa, nos muestra con el rostro meditabundo y grave, una expresión de poeta y místico en unos ojos de caudillo y unos rudos pómulos. Enrique el Navegante (1394-1460) fue en realidad el hombre que lanzó a su país —y, detrás de él a todo el Occidente— al descubrimiento del mundo. En su palacio-laboratorio de Sagres, donde se instaló a los veinte años y pasó toda su vida, a dos pasos de aquella punta extrema de Europa que es el Cabo San Vicente, reunió toda una biblioteca de mapas, libros de viajes, sabios tratados; y, agrupando en su derredor a una verdadera escuela de navegación, astronomía y geografía, equipó cada año —durante décadas— una expedición simultáneamente comercial y descubridora, cuyas tradiciones mantendría Portugal mucho tiempo después.

1. La empresa de Canarias, de carácter privado, fue autorizada, subvencionada y protegida por Enrique III de Castilla, con la cooperación de castellanos y andaluces; por ella, Castilla comenzaba su expansión trasatlántica. Cfr. «Introducción» al tomo I. *(Nota del traductor.)*

He aquí las etapas portuguesas: 1415, conquista de Ceuta, que aseguraba las rutas; 1419, Madera, donde se plantan las primeras viñas; 1434, llegada al Cabo Mogador. Siguen veinticinco años de esfuerzos, tanteos y dudas, hasta que, en 1445, se llega a Cabo Verde. La Orden de Cristo, heredera de los Templarios, dispensa, para la empresa, oro y hombres. Pasa aún otro cuarto de siglo: y se llega al Ecuador en 1471. Ha muerto el príncipe Enrique, pero vive su espíritu, y el rey Juan II seguirá sus huellas. Mientras uno de sus oficiales se lanza a través de Egipto —Pedro de Covilham— para descubrir el reino del Preste Juan, *Bartolomé Días*, lleno de audacia, lo arriesga todo y llega (1487) a la punta extrema de Africa, ese «Cabo de las Tormentas» al que su soberano cambia el nombre por otro más llamativo: «Buena Esperanza». ¡Admirables aventuras! Los portugueses penetraron en el hostil continente hasta Tombuctú y el valle del Congo, con Diego Cao. La gran dificultad técnica de navegar al sur del Ecuador sin ver la Estrella Polar, fue superada por el astrónomo alemán Martín Behaim, a quien llamó el rey Juan a Lisboa. Y en el momento en que concluye el siglo XV surge la expedición prodigiosa que parece confirmar los más bellos sueños: la vuelta a toda el Africa, el hallazgo en el océano Indico de una nueva ruta, el regreso triunfal y el desembarco, entre raudales de especias, de oro y piedras preciosas (1497-1499). Tal es la epopeya de *Vasco de Gama*.

Mientras Portugal, minúsculo país entonces en el ápice de su destino, llevaba a cabo tan grandiosas empresas, a su lado surgía la competencia de España. Faltaba poco para que el otro campo de los descubrimientos hubiera entrado también en su imperio, puesto que es al mismo Juan II a quien se dirigió primero un aventurero genovés, hijo de un tejedor, pero bien casado en Lisboa, para proponerle que se dirigiera directamente al Oeste, en la dirección de aquella misteriosa tierra «Antilia» que aparecía en ciertos mapas a los mismos bordes de Asia, y abriera así una nueva ruta hacia la India. Pero el italiano pedía, además de tres carabelas, un título de nobleza y el almirantazgo hereditario, el nombramiento de virrey de las tierras descubiertas y el diez por ciento sobre todo el comercio futuro con los nuevos países: el rey de Portugal rechazó la propuesta. Y de esta manera *Cristóbal Colón* (1451-1506) pasó al servicio de España, es decir, de Fernando e Isabel, quienes no sin vacilaciones y regateos, después de seis años de negociaciones le otorgaron casi todo lo que pedía. El oro de los armadores Pinzón, unido al de los Reyes Católicos, permitió emprender la gran expedición. Bien conocido es el resto: el primer viaje de las tres carabelas, los interminables meses de errar por el desconocido Atlántico, la indomable firmeza, la invencible esperanza del conquistador y, por fin, el *12 de octubre de 1492*, desde lo alto del puesto de vigía, el grito vencedor: «¡Tierra! ¡Tierra!» y, confundido aún durante quince años con el Asia, un nuevo Continente que aparecía en el universo humano.

La instalación de los españoles en las tierras ignoradas, cuya configuración habían completado otros tres viajes de Colón (1493-1498-1502), implicaba un problema jurídico. Los portugueses aseguraban haber obtenido, en 1430, del Papa Martín V, una Bula que les concedía la soberanía en todas las tierras que se descubrieran: en todo caso, en 1452, por la Bula *Deum diversas*, Nicolás V les había confirmado aquel privilegio. Le imitaron Calixto III y Paulo II. Pero una vez puesto el pie en el nuevo mundo, España protestó contra el monopolio portugués y apeló a Alejandro VI de las decisiones de sus predecesores. El Borgia estudió con interés el asunto y, prudentísimamente, optó por el reparto. La *Bula de 1493* decidió dividir en dos partes al mundo, según el meridiano que pasaba a 100 millas de las Azores: a la nación española le correspondía todo el oeste y a Portugal el este de esa línea de demarcación. Pero, al año siguiente, reanudáronse las negociaciones, y, finalmente, se concluyó con el traslado a 270 millas al este de la famosa línea del Papa Alejandro. El *Tratado de Tordesillas* (1494) evitó la primera rivalidad colonial. Antes de haber descubierto todo el mundo, ya se lo dividían españoles y portugueses.

Ya estaba dado el impulso. Ahora, en cualquier país de las riberas del océano, se despertaría la fiebre de los grandes espacios y el apetito

de los grandes beneficios inesperados. Al servicio de la naciente marina británica, los italianos *Cabot* llegaban al Labrador (1497) sin dejar de creer que estaban en tierras asiáticas. Pero al mismo tiempo —1497-1504—, otro italiano mejor observador, participante de tres expediciones hacia las extrañas Indias, llegaba a la conclusión de que se hallaba en presencia de un nuevo mundo; y, cuatro años después, en 1508, publicaba su *Cosmografía universal* el canónigo de Saint-Dié, Waldseemuller, obra en la que rendía homenaje a aquel enterado viajero, dando su nombre al continente: hija de *Américo Vespucio, América*... La tierra se mostraba muy distinta de lo que habían creído los antepasados. En 1500 huyendo de una tempestad, el portugués Calral, descubría el Brasil. Hacia lo que un día sería el Canadá, Cortereall enviaba decepcionantes expediciones: ¿dónde estaba el oro, dónde se hallaban las especias de esas tierras heladas? Balboa franqueaba (1513) el istmo de Panamá y veía el primero el océano Pacífico. ¿Quién se atrevería a dar la vuelta a esa esfera definitivamente presentida y calculada? *Magallanes*, otro genial portugués, entonces al servicio de España. Así ocurrió, de 1519 a 1522 el viaje audaz que arrancaría a la tierra sus últimos misterios, la vuelta al mundo, las innúmeras aventuras entre los alisios y en medio de las calmas del mar, la muerte del jefe en una isla perdida, la vuelta de dieciocho supervivientes —dieciocho de unos trescientos...— mandados por Elcano, a quien envió Carlos V un globo de oro con una leyenda en la que se leían estas graves palabras: *Tu primus circumdedisti me* «tú me diste la vuelta el primero».

Lejos estaba de cerrarse la era de los descubrimientos cuando desembarcando ya sobre los talones de aventureros y marinos, los soldados, los traficantes, los exploradores, ponían el pie en los países nuevos. Los descubridores no habían hecho más que abrir camino a los *conquistadores*. Desencadenóse de golpe la violencia, empujada por el hambre feroz del lucro. Liberado por *Alburquerque* de la amenaza coaligada de árabes y venecianos, el pequeño Portugal se halló, como los fenicios de otros tiempos, a la cabeza de un imperio marítimo gigantesco, heredero visible, en el océano Indico, de las talasocracias dravídica y javanesa, de donde fluía hacia la metrópoli una prodigiosa corriente de riqueza. Mascate, Ormuz, en el golfo Pérsico, Goa y Diu sobre el Indico, y en seguida Ceilán, Malaca, Sumatra y las Molucas: puestos clave todos ellos a los que más tarde extendería Inglaterra —astuta— su ocupación, eran a mediados del siglo XVI bases lusitanas; las naves de Lisboa y Oporto llegaban a Cantón, Formosa y el Japón. Hacia el Occidente, Madera, las Azores, Concepción y Santa Elena, custodiaban las rutas del pabellón de las Quinas, mientras, lentamente, el Brasil se hacía portugués. Admirable página de historia y de aventura, a la que *Camoens* dio una expresión literaria, al glorificar en *Os Lusiadas* el genio marítimo de su pueblo, y a la que el estilo «Manuelino» prestó sus arabescos, sus monstruos y sus plantas. Página que, además, iba a ser breve; los puestos portugueses, cercanos a la costa, serían pronto fácil presa para la rapacidad de holandeses e ingleses, mientras la Metrópoli, arruinada por su fácil lujo, dividida por la esclavitud, se deslizaba hacia la decadencia. Del enorme imperio no quedarían más que unos pobres restos muy hermosos —entre ellos el Brasil— a los que la sujeción momentánea a España (1580-1640) no conseguiría arrancar a los descendientes de Enrique el Navegante.

Con más solidez se estableció el imperio español. Desde los primeros viajes de Colón, Fernando de Aragón estableció en Sevilla la «Casa de Contratación» para explotar las riquezas de las tierras descubiertas. Un organismo estatal, el «Consejo de Indias», recibió en seguida el mando supremo sobre todos los apartados países. Santo Domingo, Cuba y Jamaica, fueron las primeras tierras trabajadas. Carlos V prestó a la empresa conquistadora todo el apoyo deseable, y los resultados no se hicieron esperar. Año tras año, durante todo el reinado del gran Habsburgo, verdaderos hombres de acero le ensancharon sus dominios. Partiendo de La Habana con once barcos y setecientos hombres, *Hernán Cortés*, en tres años —1519-1522— ocupó a Méjico. Diez años más tarde —1532-1535— ciertos truhanes lanzados a la aventura

atacaban al Perú, con *Pizarro* y *Almagro*. Un imperio gigante, sobre el que flotaba la bandera española, se formó entre sudores y sangre —sangre también de los blancos, porque aquellos personajes arreglaban entre sí sus diferencias—. Venezuela (1520-1540), Yucatán (1527-1547), Colombia (1538), Chile (1540) y, más tarde, Paraguay y Argentina: otras tantas etapas de una sorprendente historia, que no podemos admirar sin reserva, dadas las condiciones en que se escribieron sus páginas.[1] Pero, ¿qué colonización de la Edad Antigua ni de la Moderna puede admirarse sin reservas? Es cierto que los principios que regulaban la colonización fueron rectos y admirables. Porque, aplastando despiadadamente a los indígenas, quebrantando en Méjico la ruda dominación de los aztecas, pero también la paternal de los Incas del Perú, especie de tutela comunitaria, los conquistadores no establecieron su dominio sino por medio de la matanza y la violencia —a menos que se hiciera por el fraude— sobre pueblos a los que aterraban sus armas de fuego y sus caballos. A mediados del siglo XVI, desde Méjico al estrecho de Magallanes, con la sola excepción del Brasil, todo el continente era, al menos nominalmente, posesión española. Una implantación mucho más sólida en las tierras que la de los portugueses, garantizaba a sus dominios una seguridad infinitamente mayor. Toda una administración de virreyes y capitanes generales ejercía el poder en nombre del soberano y, apoyadas en bases firmemente defendidas —Canarias, Bermudas, Antillas— las flotas de galeones podían, con seguridad, atravesar el océano para venir a derramar el oro en los puertos españoles, junto con las piedras preciosas y los cargamentos de especias. Peligrosas riquezas... Muy pronto, al acostumbrar al pueblo español a la facilidad, minarían sus energías y prepararían su decadencia. Pero por el momento, es decir, durante todo el siglo XVI, esas riquezas hicieron de la corona de Madrid la más rica del mundo, y de su rey, el más poderoso de Europa. Política y humanamente, este surgir del imperio español aparecía como uno de los hechos más importantes de la historia de aquel tiempo.

1. Cfr. la referencia a este pasaje en la Introducción general del t. I. La historia enseña que, a pesar de errores y brutalidades innegables, la colonización española fue la más humana de cuantas los tiempos modernos —hasta hoy...— han presenciado. *(Nota del traductor.)*

La cruz sobre las tierras nuevas

¿Cuál iba a ser el porvenir de la fe cristiana en esas tierras nuevas abiertas a la humanidad blanca? Aparentemente, eran inseparables. Cuando, en 1482, Diego Cao llegaba a las bocas del Congo, levantó en seguida un *padrao*, es decir, una columna con las armas portuguesas, coronadas por una cruz; y el primer cuidado de Cristóbal Colón, a su llegada a Guanahaní —a la que llamó San Salvador, en honor de Cristo— fue también elevar una cruz. La visión de los conquistadores, arrodillados en torno al altar donde se celebraba por primera vez la Misa en La Española, impresionó en gran manera a los indígenas... «Los reyes de Castilla —les dijo Colón— no nos han enviado para subyugaros, sino para enseñaros la verdadera religión.» Era cierto; basta con leer el admirable texto del *Testamento de Isabel* para convencernos de la cristianísima intención de los descubridores: «Nuestro absoluto deseo —escribía la Reina Católica— al suplicar al Papa Alejandro VI que nos concediera la propiedad de la mitad de las islas y de las tierras firmes del Océano, era realizar todos los esfuerzos posibles para impulsar a los pueblos de aquellos nuevos países a convertirse a nuestra santa religión, enviarles sacerdotes, religiosos, prelados y otras personalidades instruidas y creyentes en Dios, para educarlos en las verdades de la fe y mostrarles las maneras y costumbres de la vida cristiana.» La Reina suplicaba igualmente a sus herederos que jamás consintieran «en que los indios sufran daño alguno en sus personas y en sus bienes, sino que provean que sean bien y convenientemente tratados...». Excelentes principios que, por desgracia, no fueron seguidos del todo completamente.

El verdadero problema que iba a plantearse a los colonizadores, era el siguiente: ¿qué actitud había que tomar con respecto a los indígenas? Entre aquellos pueblos de fe ardiente y rancia cristiandad cuales eran portugueses y españoles, todos estaban de acuerdo en la obligación imperiosa de plantar la cruz en todos los países conquistados. Pero la noción medieval que asemejaba al pagano a una bestia, falta de alma y propia para la esclavitud, contaba todavía con numerosos partidarios y, además, placía a quienes no veían en la conquista más que un fructífero negocio. No todos estaban conquistados para la sana doctrina expuesta por Santo Tomás en el *De veritate*, sobre «la revelación que Dios concede mediante una interior inspiración, a los paganos que siguen la razón natural en la prosecución del bien y la huida del mal», y sobre «la necesidad de enviar a ellos predicadores de la fe, como Pedro fue enviado al centurión Cornelio». La primera concepción dictó en 1452 el penoso Breve, dichosamente anulado al año siguiente, arrancado al bondadoso Papa Nicolás V[1] que autorizaba a los portugueses a reducir a esclavitud a los indígenas de las tierras descubiertas: uno de los documentos más aflictivos de la historia de la Iglesia. Pero la otra fue la que prevaleció e inspiró el heroísmo y el espíritu de sacrificio de los misioneros, y su invencible caridad en la empresa de llevar el Evangelio a aquellas almas ignorantes. La historia de las misiones, desde sus comienzos, y durante muchos años, sería la historia de una lucha entre ambas actitudes; y no estamos seguros de que esta lucha haya cesado aún entre nosotros.

1. Cfr. para este tema «El Amigo del Clero» (12 marzo 1953). El 16 de junio de 1452, el Papa Nicolás V emitió un Breve *—Divino amore communiti—* a favor del rey Alfonso de Portugal; en él se leía: «Los reinos, ducados, condados, principados, y otros dominios, tierras, lugares y campos en posesión de los dichos sarracenos, paganos, infieles y enemigos de Cristo... por la autoridad apostólica os conferimos la plena y libre facultad de invadirlos, conquistarlos y subyugarlos, y reducirlos a *perpetua servidumbre*, así como *a quienes en ellos habitan*.» Pero, en 1453, el Breve *Romanus Pontifex*, al comprobar que muchos de aquellos infieles se habían convertido al catolicismo, precisa que no se puede mantener *en esclavitud a los bautizados*. Calixto III y después Sixto IV excomulgaron a quienes esclavizaban a los convertidos...

Casi desde el comienzo de los grandes viajes, embarcaron los misioneros con destino a desconocidos países. Uno de los méritos de Alejandro VI es el haber aconsejado a los soberanos de Portugal y España que velaran porque los enviados de Dios estuviesen presentes en todas las expediciones; en el día del Juicio, esta actitud será tenida en cuenta entre las mejores obras del Papa Borgia. Pronto no habrá carabela que parta sin su cargamento de misioneros. Algunos, sobre todo al principio, pertenecen al clero secular, pero los grupos más activos fueron dados sobre todo por las Ordenes: al principio, dominicos y franciscanos, religiosos que hallaban en sus propias tradiciones, junto a admirables ejemplos, el deber de la evangelización. Más tarde, comenzaron los jesuitas; y su entrada en escena —como veremos— resultó decisiva en este terreno. Seguramente no todos serían santos en aquellos cientos de hombres[1]; incluso hubo quienes sucumbieron a las tentaciones del clima colonial e incluso retrocedieron ante las torturas; pero en total, los desertores fueron pocos y, en su inmensa mayoría, aquellos aventureros de Dios resultaron admirablemente fieles a su vocación de heroísmo y caridad.

Muchas dificultades se oponían al trabajo de los misioneros. Dificultades materiales, numerosas y con frecuencia erizadas de peligros. En aquella época, la navegación estaba muy lejos de beneficiarse de la seguridad y comodidades que nosotros conocemos, y los navíos «más modernos» imponían a sus pasajeros pruebas crueles y frecuentes y extrañas aventuras. De-

1. Llegóse incluso al caso de enviar a las Indias a clérigos y religiosos castigados por algún delito: éstos, seguramente, no serían más que desdichados apóstoles. Un jesuita alemán, el P. Tillisch, cuenta que vio llegar, a bordo de la carabela en que él embarcaba, a un grupo de estos clérigos encadenados de dos en dos.

bía ser un magnífico espectáculo, en Lisboa, la salida anual de la flota de las Indias, el 25 de marzo, fiesta de la Anunciación, con su grandiosa procesión entre cánticos, vivas y repicar de campanas, a lo largo del Tajo hasta la torre de Belem —exuberante ya como una selva tropical— ante la que anclaban las carabelas. Levadas las anclas, con las velas hinchadas por el viento, los hermosos navíos se deslizaban junto a la costa, mientras disparaban sus salvas todos los cañones de los alrededores y los de los barcos de la rada. Pero, para quienes habían embarcado, el cuadro tenía menos encantos. En aquellos reducidos navíos —la carabela que llevó a San Francisco Javier apenas superaba las cien toneladas, menos que una de nuestras pinazas— y aun en los que alcanzaban un millar de toneladas, el espacio estaba tan estrechamente medido que no sabía uno dónde colocarse. La carga más heterogénea se amontonaba hasta en los rincones más escondidos, junto con las reservas de víveres para largos viajes; los marineros, soldados y viajeros sin fortuna eran colocados en el puente, helándose o asándose, según la hora y el lugar; los más ricos disponían de minúsculas cabinas de dos metros de anchura y un metro y medio de longitud, espacio en el que se acomodaban cuatro, seis y hasta siete personas. A poco que el mareo viniera a complicar las cosas —y las complicaba con harta frecuencia— podemos imaginar lo que sería la existencia en semejantes reductos, durante largas temporadas, cuando tantos cientos de hombres a la vez rendían tributo a los furores de Neptuno. En estas cabinas viajaban ordinariamente los misioneros, que por ello podían tenerse por privilegiados. Y a más de ello, debían hacerse la comida, con sus propios víveres, porque el barco no abastecía más que a la tripulación,[1] y lavar sus ropas, cosa que maravilló a un gentilhombre que sorprendió en semejantes tareas a San Francisco Javier.

¡Y un viaje así duraba meses, semestres y aun años! Sucedía con frecuencia que las calmas marinas o los vientos contrarios hacían imposible el viaje y que los barcos, camino del Brasil, se encontraban de pronto en las costas africanas. En la vida de los misioneros hay que tener en cuenta la enorme pérdida de tiempo que suponían los viajes: para llegar al Japón se necesitaban ordinariamente tres años. ¡Y si al menos se llegara! Porque, a las diversas incomodidades había que añadir serios peligros. Demasiado pesados, los navíos se defendían mal de las tormentas y los fuertes oleajes, que los dislocaban rápidamente al precipitarse sobre sus flancos de madera. En las borrascas, los mástiles se hundían y los gobernalles eran arrastrados lejos y, como un leño, el barco flotaba a la deriva, hacia las costas. El Cabo de Buena Esperanza se hizo pronto famoso por los naufragios de que era testigo con demasiada frecuencia. Otro peligro —y no pequeño— lo constituían las enfermedades que hacían verdaderas razzias en aquellos hacinamientos humanos; la fiebre amarilla y el cólera eran frecuentes —sin hablar del escorbuto— y llamábase «región de la muerte» a la zona de calmas ecuatoriales donde, en una húmeda atmósfera de estufa, pasajeros y tripulantes temblaban de fiebre. Cuando por fin se llegaba al término del viaje —a Goa, por ejemplo, centro de reunión de expediciones orientales— los misioneros se hallaban ordinariamente tan desfallecidos que les era preciso permanecer durante meses en un hospital, adonde había que llevarlos en parihuelas... ¡Cuán justificada estaba la frase de Camoens en sus *Os Lusiadas*, cuando alababa a los apóstoles de Cristo el «haber despreciado los más espantosos peligros, para llevar la bandera de la verdad»!

¡Y si al menos, una vez desembarcados, encontraran los misioneros una situación fácil y cómoda para cumplir su tarea! Mas las comunicaciones en aquellos extensos territorios —Méjico, por ejemplo, era siete veces mayor que España— y muchas veces de abrupto relieve, donde no existían más que caminos más o menos dificultosos, eran singularmente malas. Los portadores del Evangelio del siglo XVI no hallaron más que raras veces vías tan favorables a

1. En estos barcos de las Indias se había perdido la costumbre medieval del contratista de alimentación, que aseguraba el avituallamiento de los pasajeros, el *cargator* o «cargador».

los pies de los apóstoles como las romanas. Por otra parte, en muchos lugares, la población estaba poco dispuesta a recibir a los cristianos, sobre todo en países islámicos, donde el odio al «rumi» era bien fácil de atizar. Lo mismo sucedía en China, donde la xenofobia de los Ming duraría aún mucho tiempo. En América, la desproporción de armamentos dio a los conquistadores tan absoluta superioridad sobre los indígenas, que aquéllos pudieron imponerse y obligarles a aceptar su fe; pero las viejas religiones de aztecas, toltecas o quechuas estaban demasiado arraigadas en los corazones de esos pueblos y tendría que pasar tiempo antes de su evangelización, y aun en nuestros días perdurarían extrañas costumbres...

Mas las peores dificultades que el Cristianismo hallaría en su camino, le vinieron en definitiva de quienes facilitaban la vía a los misioneros y les permitían emprender su obra: conquistadores, marineros, soldados, aventureros de todas las procedencias y de todas las cuerdas. No vamos a decir que aquellos valientes fueran contrarios a la religión; de ninguna manera. «Amigos —decía una orden del día de Hernán Cortés a sus tropas—, sigamos la Cruz y, si tenemos fe en ese signo, venceremos.» Ya sabemos que la Iglesia no ha tenido mucho de qué alabarse por esos rudos soldados que pretendían vencer por el signo de la Cruz. ¡Cuántos de aquellos virreyes, capitanes generales y grandes funcionarios no consideraban a los misioneros más que como una especie de empleados superiores, destinados a extender la buena Palabra entre los pueblos conquistados, asegurando al mismo tiempo el orden y la buena voluntad! Y menos mal, mientras no vieran en ellos a meros agentes de comercio. «La pimienta y las almas»: semejante expresión era corriente en las Indias. Por otra parte, es evidente que aquellos hombres que hacían tan duros viajes hasta el otro extremo del mundo, para enfrentarse con tan grandes peligros, no eran todos gente beata. En casi todos vivía una inmensa sed de oro, una ambición y un orgullo insaciables, cuando no se trataba de una atracción sádica hacia la violencia y la matanza. Posible era que, como decía Cortés a Moctezuma, sinceramente «estuviesen angustiados por la idea de tantas almas paganas que, por no conocer a Cristo, se precipitarían pronto en el infierno» (!), pero semejante sentimiento no les impedía en absoluto el quemar los cuerpos de aquellos mismos paganos, para arrancarles sus riquezas. «Los tormentos a que nos someten —decía un desgraciado indio torturado— son peores que cuantos pudieran inventar todos los diablos del infierno.» Y aun cuando Bartolomé de Las Casas haya exagerado en sus relatos las atrocidades de los españoles, los hechos que cuenta parecen algunos por lo menos presenciados por él: niños degollados o atravesados con espadas por mero pasatiempo, cautivos entregados a los perros... Y aun sin llegar a tales horrores, el sistema de las *encomiendas* y *repartimentos*, es decir, la obligación a que se sometía a ciudades a trabajar en beneficio de un puñado de ocupantes, desembocaba de hecho en una esclavitud abominable. Frente a esta situación se encontraron en muchos lugares, los misioneros, y sobre todo en América. Aceptar esas crueldades y aun semejante régimen, era traicionar al Evangelio; oponerse a ello, suponía provocar la oposición de los conquistadores, administradores, colonos y tal vez los mismos gobernadores. No era pues una pequeña dificultad.

En ese ambiente maligno y peligroso tenemos que representarnos la obra de los misioneros, lanzados a la conquista del mundo por Dios y al sacrificio de sus vidas en la siembra del amor. Cualesquiera que fueran los errores y violencias cometidas por los católicos a lo largo de esta página de gloria y de sangre, la sola presencia de los misioneros entre aquellos hombres basta a dar a sus empresas un sentido auténticamente cristiano. Basta con contrastar con la rápida fusión entre los católicos europeos y los nuevos bautizados, tan característica de la América latina, la total desaparición de los pieles rojas de la América del Norte, anglosajona y protestante.[1] En muchísimos lugares del mundo

1. El autor, como en otras ocasiones, a vuelta de amontonar trazos negros, acaba por reconocer una de las glorias de la actuación española en América: el respeto a los pueblos conquistados, hasta la fusión de razas. *(Nota del traductor.)*

se conservan esos nombres de lugares que nos traen el recuerdo de aquellas instalaciones misionales y de las grandes intenciones católicas que las precedieron: Santo Tomé, la Trinidad, San Salvador, Vera Cruz, Santa Fe, Santo Domingo, San Francisco... Nombres que no son un vano testimonio, sino la señal de una viva y duradera realidad.

En el "patronato" lusitano

En ninguna parte fue tan evidente la confusión entre la intención colonizadora y la apostólica como en las regiones en que se instalaron los portugueses. Los mismos Papas fundaron el sistema conocido en la historia con el nombre de «patronato». Aunque no poseamos la Bula que Enrique el Navegante aseguraba siempre haber obtenido en 1430, los dos documentos de Nicolás V en 1452 y 1454, no dejan lugar a duda. Las tierras descubiertas o las que quedaba por descubrir, debían «claramente aparecer como pertenecientes a perpetuidad al rey Alfonso y a sus descendientes»; pero los soberanos católicos de Portugal se comprometían «en todos los lugares, islas y tierras ya conquistados o por conquistar, a construir iglesias, monasterios y otras piadosas fundaciones, y a enviar igualmente allí a todos los sacerdotes seculares voluntarios y a los de las Ordenes mendicantes que fueran enviados por sus superiores». La Santa Sede concedía también a esas autoridades religiosas así constituidas los más amplios poderes para la administración de los sacramentos, aunque quedaba bien especificado que los derechos y deberes de esa Iglesia colonial estaban estrechamente ligados a la autoridad de los soberanos lisboetas. Estos se encontraron, pues, canónicamente instituidos en «patronos» de aquellas iglesias, y ninguno de los reyes tomó a la ligera semejante título. Todos, y especialmente Manuel el Afortunado y Juan III vigilaron personalmente el envío de misioneros a las nuevas tierras, velando, no sin celo, por que fuera respetado su privilegio. De hecho, durante unos dos siglos, cuantos misioneros partían para las Indias orientales u occidentales, hubieron de embarcar en el estuario del Tajo. Ni siquiera el nacimiento del imperio español y el reparto hecho por Alejandro VI pusieron término a esa pretensión y primacía de hecho, cuya herencia reivindicaron los reyes de El Escorial durante el tiempo que duró la ocupación de Portugal por España.

En la práctica, los primeros resultados de las misiones portuguesas no fueron demasiado brillantes. Y hasta la aparición en escena de los jesuitas, llamados en 1542 por Juan III, el apostolado no alcanzó una forma sistemática, ni se organizó e implantó sólidamente en los nuevos países. La obra de evangelización comenzó entretanto briosamente en Africa. Después de Cao, desembarcó en el Congo en 1484, una misión franciscana que consiguió allí frutos muy prometedores; cinco años más tarde, en efecto, obtuvo la conversión de un príncipe negro del lugar y, poco después el mismo rey fue tocado por la gracia y recibió en el bautismo el nombre de Juan, apadrinado por el soberano portugués. Ocho de sus sucesores serían cristianos. Su hijo, llamado Alfonso, fue una especie de Clodoveo negro, incitó a su pueblo a convertirse y pidió más sacerdotes —que no siempre estuvieron a la altura de sus tareas— protestando con generosidad verdaderamente cristiana contra el vergonzoso tráfico de esclavos negros que, con destino a América, se desarrollaba entonces. Este cristiano de Africa tuvo también una idea extraordinaria, que resultaba muy avanzada para su tiempo. Viendo que muchos misioneros blancos sucumbían rápidamente por la dureza del clima, pensó en crear un clero indígena. Envió entonces a uno de sus hijos a Lisboa, para que estudiara y se ordenara sacerdote. El rey Manuel trabó amistad con aquel joven que, por otra parte, era de notable inteligencia y de excelentes maneras; y, con ocasión de enviar una embajada a León X para rendirle homenaje de todo su imperio transoceánico, puso al frente de la misión al príncipe negro, que hablaba a la perfección el latín, pidiendo para él la consagración episcopal. El Pontífice humanista, sumamente complacido dejó todavía cinco años

al joven negro para que completara sus estudios y después, gustosamente, le nombró obispo. Así pues, *el primer obispo negro* aparece en 1518, colocado, con el hermoso título episcopal de Utica *in partibus infidelium* a la cabeza de los inmensos territorios congoleses bautizados y por bautizar. El excelente rey Alfonso prosiguió durante toda su vida en la lucha por la fe contra el paganismo y la brujería, lo que le valió una magnífica carta de felicitación del Papa Paulo III. Pero ¡ay!, tales premisas no irían seguidas de resultados duraderos. El príncipe obispo negro Enrique no tuvo sucesores de su misma raza. El obispado de Santo Tomé, instituido en la isla de ese nombre con jurisdicción sobre Guinea y el Congo, fue demasiado efímero. El clero indígena se reducía a un puñado de hombres. Por lo que respecta a los misioneros blancos, los que no sucumbían a las fiebres se degradaban pronto y concluían dando un ejemplo muy poco edificante. La India y América absorbían todas las fuerzas vivas de Portugal y los blancos que permanecían en la negra Africa no se preocupaban más que de la trata de esclavos. El prestigio del catolicismo sufrió tanto que, después del pobre Alfonso, que murió desesperado por el fracaso, su sucesor el rey negro Diogo expulsó a todos los misioneros. Ni siquiera los jesuitas lograron rehacer aquella misión congolesa: nunca fue del todo abandonada, pero vegetó durante mucho tiempo, y hasta el siglo XIX no recobrará vida.

La evangelización del Brasil comenzó desde que Cabral descubrió el país. Consagráronse a ella los franciscanos, con fervor, pero de manera bastante esporádica, casi como por azar. La misma inmensidad del país parecía brindarles una excusa. Crearon pequeñas cristiandades en diversos puntos de la costa, donde rápidamente se manifestó la tendencia al mestizaje entre blancos e indígenas, que sería una de las características de la colonización portuguesa. La unión entre blancos y jóvenes indígenas tuvo, ordinariamente, felices resultados. Buena prueba de ello nos la ofrece una encantadora historia, la de *Catalina Paragassu*, llamada «Catalina del Brasil», cuyo recuerdo permanece asociado a la fundación de la ciudad de Bahía: hija de un jefecillo local, desposóse a la manera indígena con un portugués náufrago, que la condujo a Europa; desembarcó en Saint-Malo, donde la esposa de Jacques Cartier, el explorador, la recibió con gran amistad; y allí fue bautizada; llegada a París y víctima de una enfermedad, tuvo en 1528 una visión de la Santísima Virgen, que la ordenó volver a su país natal para llevar allí el Evangelio, lo que la joven hizo; y a lo largo de una extensa vida que llegó hasta los ochenta años, Catalina se esmeró en llamar a los sacerdotes, construir iglesias, multiplicar las obras de caridad e implantar sólidamente la Cruz en las orillas de la «Bahía de Todos los Santos».[1] Pequeños establecimientos que no alcanzarían su desarrollo hasta el envío oficial de funcionarios de Lisboa y sobre todo hasta que el Padre Laínez mandara en 1549 a los primeros equipos jesuitas.

Los franciscanos en las Indias orientales[2] habían trabajado celosamente durante mucho tiempo, hasta contar con buen número de mártires. La llegada de los portugueses a las costas de la gran península dio un nuevo impulso a lo que quedaba de las antiguas misiones. Desde comienzos del siglo XVI, Cochin, Calicut, Cranganor y Goa eran prósperas cristiandades hindúes. Sobre todo, Goa, que era el punto de partida hacia todas las bases del patronato lusitano en el océano Indico y hasta China, y de Zanzíbar a Macao, donde había sido creada en 1533, por el franciscano Alburquerque, la primera diócesis india, y la única, durante mucho tiempo, en todo el extremo Oriente. Pero, al principio, la evangelización de los indígenas prosperó sólo medianamente. La principal causa de esa lentitud fue el mal ejemplo dado por los colonos, en su mayoría gentes de la peor calaña, aventureros sin ley ni fe, cuya conducta era siempre escandalosa; los más ricos tenían sus harenes y esclavos, a los que prodigaban más golpes que palabras evangélicas. Descorazonados y disgustados, los misioneros franciscanos se

1. Sobre esta curiosa figura puede leerse, un poco novelado, pero muy vivo, el libro de Olga Obry. *Catalina del Brasil*, París, 1954.

2. Cfr. «*La Catedral y la Cruzada*».

sentían impotentes para enderezar semejante situación: además, ellos mismos estaban más o menos contaminados. Verdad es que se impartía el bautismo a muchos indígenas, ¡pero por qué medios! Nunca se preguntaba a un catecúmeno: «¿Quieres ser bautizado?» sino: «¿Quieres entrar en la casta de los Prangui?» —es decir, de los portugueses—. Semejante desprecio de sus tradiciones no podía menos de ofender a los brahmanes, mientras las violencias retraían a las gentes del pueblo. ¿Iban pues a conocer estas cristiandades indias la suerte que corrieron las del Congo? Era muy de temer. Pero entonces se levantó una poderosa voz indignada por tales yerros y capaz de estigmatizar a aquellos católicos que herían a sus esclavos «contando los golpes con sus rosarios»: era la voz del más grande de los apóstoles de la época. Cualesquiera que hubiesen sido las faltas cometidas en el terreno misional por el patronato portugués, y aunque no le quedasen otros méritos, éste sería suficiente y brillante: el haber llamado en su ayuda y conducido al Oriente, en sus carabelas, a San Francisco Javier.

En la América de los conquistadores: Bartolomé de Las Casas

Cuando España entró en la gran competición colonial, llevaba la misma intención que Portugal: evangelizar al mismo tiempo que se conquistaba y se explotaba. Las Bulas de reparto firmadas por Alejandro VI, si les concedían los mismos privilegios, les imponían también las mismas obligaciones apostólicas. Hasta el Tratado de Lérida, negociado directamente entre ambas potencias colonizadoras para evitar todo conflicto, y sin que se consultara a la Santa Sede, hizo alusión a ese deber. ¿Una ficción jurídica? No: intención sagrada: la soberanía temporal aceptaba dejarse justificar por su obra en servicio de la fe.

También embarcaron en las carabelas los misioneros, desde los primeros viajes. Para la segunda expedición, en 1493, Cristóbal Colón llevó consigo a un grupo de religiosos y sacerdotes guiados por el padre Bernardo Boyl, mínimo. En el tercer viaje, de 1498, fue acompañado por un grupo de franciscanos. En 1494 construyóse la primera iglesia del Nuevo Mundo, en La Española (hoy Santo Domingo-Haití). Y el impulso ya no cesaría más. Todas las órdenes existentes delegaron en adelante a algunos de sus miembros para el trabajo apostólico: hubo así benedictinos, cistercienses, carmelitas, agustinos, mercedarios y jerónimos; al comienzo, se prodigó desordenadamente el valor, sin que fuera posible desarrollar un plan común, una acción concertada. El primer progreso se llevó a cabo en 1510; franciscanos y dominicos se repartieron sectores y tareas. Comenzaba así una rudimentaria organización.

Esta organización se manifestó por un hecho característicamente español: la instauración de una jerarquía. Apenas conocidas las regiones en que se ejercía la evangelización, los españoles pedían ya —y obtenían de la Santa Sede— la creación de diócesis. La de Santo Domingo, en las Antillas, fue constituida en 1511, seguida pronto por la de Concepción de la Vega y después por la de San Juan de Puerto Rico; en tierra firme, aparecía en 1513 la de Darien en Panamá. Rápidamente siguieron las de Méjico, Santa Fe, Lima, Bogotá y Caracas, arzobispados que llenaban inmensas regiones. Canónicamente, las nuevas creaciones dependían del Papa, pero en 1520 fue concedido un título honorífico, que pretendía más, al capellán mayor del ejército español: el de Patriarca de las Indias Occidentales, ostentado aún por el Primado de Toledo.[1]

A pesar de tan espléndido marco teórico, los primeros esfuerzos de la evangelización fueron dispersos y con frecuecia desoídos. Conquistadores hubo que bautizaron irreflexiblemente, y sin la menor preparación, a todas las tribus que se encontraban en su camino, con tal precipitación que sus capellanes hubieron de refrenar su celo en muchas ocasiones. Léense en las memorias de Bernardo Díaz, soldado del con-

1. Título que ostenta hoy el Obispo de Madrid-Alcalá. *(Nota del traductor.)*

quistador de Méjico, los consejos que sobre este punto le dio Fray Bartolomé de Olmedo. «No es bueno —decía aquel hombre prudentísimo— hacer cristianos por la fuerza; vale más que estas gentes tengan algún conocimiento de nuestra santa religión.» El azar mismo permitió que muchas de estas poblaciones conocieran el Cristianismo antes de que ningún misionero se lo enseñara, y que se adhirieran a él, lo que dio a veces resultados singulares. Así ocurrió en Cuba, donde un bravo marinero iletrado, pero lleno de fe, que había sido atendido por un cacique de una tribu, le habló tan bien de la Santísima Virgen, que aquellos excelentes salvajes levantaron a la Madre de Dios una iglesia y un altar; pero como los conocimientos teológicos de su «predicador» eran bastante escasos, no sabían hacer otra cosa que colocarse delante de la estatua de la piadosa Madre, recitando incansablemente «Ave María, Ave María...» y nada más. A partir de 1521, el Papado se interesó cada vez más por aquellas empresas y dominicos y franciscanos iniciaron un esfuerzo concorde: primero León X y al año siguiente Adriano VI, a petición de Carlos V, concedieron a las dos grandes órdenes mendicantes «autorizaciones» que parecían más bien privilegios y recomendaciones. De esta manera se intensificó la evangelización.

Todas las regiones en que penetraron los conquistadores y sus soldados, vieron llegar a los que portaban la palabra de Cristo, al lado de aquéllos; y entre esos grupos de misioneros hubo hombres de gran mérito, de virtudes insignes y hasta santos. Fueron los dominicos, como un Pedro de Córdoba o un Antonio de Montesinos, quienes fundaron en las Antillas, en Santo Domingo, un primer monasterio de su orden; La Española, «isla de Santo Domingo», se convirtió en el punto de partida de los misioneros que iban a tierra firme. Rápida fue la penetración en Méjico, donde trabajaban hombres de todos los hábitos, especialmente franciscanos y dominicos. La mayor gloria debe atribuirse aquí al franciscano Martín de Valencia que, en su calidad de legado apostólico, presidió en 1524 el primer sínodo mejicano, y a su correligionario Fray Juan de Zumárraga, generoso obispo de Méjico, al apacible hermano Toribio de Benavente, apodado por los indios *Motolinia*, el «pobre», y a Bartolomé de Las Casas, el más célebre de los dominicos de América, cuya irradiación rebasaría los límites del imperio azteca. En Nueva Granada —la actual Colombia— domina toda esta obra de apostolado una elevada y admirable figura: la del dominico *San Luis Beltrán*, favorecido con el don de lenguas, de cuya mano fluían los milagros y cuyas profecías hallaban siempre cumplimiento; alma de sublime generosidad que —él solo— llevó a Cristo a más de 150 000 indígenas. También fueron los dominicos quienes, en el Perú, levantaron en 1532 la primera iglesia y después transformaron el Templo del Sol en Cuzco en espléndida catedral. A la sombra de la orden, en Lima, entre los terciarios dominicanos, abríase para ser cortada pronto, esa maravillosa flor de dulzura, humildad y caridad, tan apacible para los indígenas y tan caritativa para los cuerpos como para las almas, que se llamó *Santa Rosa de Lima* (1587-1607). El mismo Perú llegó a ser un centro de evangelización, con su célebre Universidad de Lima y una organización modelo que le dio el «San Carlos Borromeo de América», *Santo Toribio de Mogrovejo*.

De norte a sur del inmenso continente, los misioneros trabajaron incesantemente, sin conseguir siempre sus propósitos, pero sin abandonar nunca la faena. Gracias al dominico Alfonso de Montenegro, el Cristianismo entró de lleno en el Ecuador, donde se oponían los rudos jíbaros con una resistencia violenta; y en aquella joven iglesia, pronto florecería otra flor exquisita, «la Azucena de Quito», la bienaventurada *Mariana Paredes*. En Chile, donde el triunfo del Cristianismo fue también costoso y donde perecieron mártires numerosos misioneros, víctimas de los terribles araucanos, la fe acabó por triunfar. Fracasaron las primeras tentativas en Uruguay y el Paraguay, hasta el momento en que desembarcaron las expediciones de jesuitas. La última región ganada para el Cristianismo iba a ser la Argentina, donde, a comienzos del siglo XVIII, «cargado de su altar portátil, un pequeño violín y algunos libros, con los pies descalzos, muy pocos víveres y un

gran crucifijo en la mano»[1] un santo admirable, una especie de réplica del *Poverello*, su patriarca, *San Francisco Solano*, que caminaba de ciudad en ciudad, cantaba sus cancioncillas y después hablaba a los indios en su propio idioma «amansando así a los pájaros y a las poblaciones».

Con suma inteligencia, los misioneros se entregaron a una doble tarea: desarrollar la instrucción, crear obras de asistencia, cuatrocientos monasterios, innumerables iglesias —construidas en ese estilo tan curioso y seductor en que se mezclaban las tradiciones de la vieja España con las influencias del país, asociando sus gustos por el decorado ricamente adornado— universidades, seminarios, escuelas, hospitales y hospicios, que testimonian de modo elocuente la importancia de los esfuerzos cumplidos por aquellos centenares de franciscanos y dominicos, esfuerzos gracias a los cuales la América latina debía ocupar, hasta nuestros días, un lugar tan considerable en el mundo católico.

Pero fue en esta misma América de los conquistadores donde se planteó de manera más grave el problema de las relaciones entre misioneros y colonizadores, entre los principios del Evangelio y los de la colonización. Al contrario de los portugueses, que se limitaban a colocar ricas factorías en las costas, los españoles llegaron rápidamente a constituir verdaderos imperios y a instalarse en las tierras conquistadas. Desde 1499, al fundar Cristóbal Colón el sistema de *encomienda* —o beneficios— quiso establecer a los colonos, poniendo a su disposición el trabajo de los indios. Para estos últimos, resultaba de dicho sistema una especie de servidumbre reconocida por el derecho español como un resto del Derecho romano. La Iglesia fue impotente para prohibir semejante práctica de trabajo, retribuido pero forzado, pues desde los comienzos del régimen de encomiendas, se esforzó en todas partes por «suavizar la condición de los esclavos y protegerlos, logrando muchas manumisiones y evitando para muchos hombres la esclavitud».[1] Por su parte, y bajo la influencia de la Iglesia, los reyes de Castilla se negaron siempre a reconocer el derecho a semejante esclavitud enmascarada y no cesaron de repetir que los indios debían ser considerados como hombres libres, «como Dios los había creado». Pero, por desgracia, la realidad fue muy diversa. Por razones fáciles de comprender, los colonos no dejaron de extender la esclavitud y de hacerla cada vez más pesada. Precisábanse hombres para el laboreo de las tierras; eran necesarios para explotar las minas y, sobre todo, para transportar, a lo largo de interminables caminos, bajo la lluvia torrencial o el sol abrasador, los pesados fardos de las mercancías. ¿El resultado de todo esto? El más evidente fue la terrible mortandad provocada entre los indígenas, mortandad que unida a las matanzas inútiles y a las crueldades de una demencia a veces sanguinaria, diezmó bien pronto las poblaciones. En medio siglo descendieron éstas en proporción increíble: en Cuba, en veinte años, bajó la cifra de 50 000 a 14 000; en Santo Domingo, de 100 000 a 15 000; en determinados distritos de Méjico, puede hablarse incluso de aniquilamiento.[2] Bien es verdad que influía la resistencia de los indios a vivir vida civilizada, junto a la imposibilidad de seguir en su vida nómada.

1. Georges Goyau.

1. Homenaje rendido por el gran jurista G. Scelle en su *Historia de la trata de negros*.

2. Sólo a título de ampliación de las breves ideas expuestas en la Introducción general para el lector español, advertiremos a éste que existe hoy una abundante bibliografía sobre esta materia de la colonización y evangelización de América por los españoles. Bastaría, para recordarla, repasar los amplios capítulos que dedica a la cuestión el vol. II del *Manual de Historia de España* de Aguado Bleye, mencionado en la nota bibliográfica de dicha Introducción. La exageración de cifras en la despoblación india forma parte de la historia apasionada en torno a la actuación de España en América; no podemos menos de admitir, si no las cifras, sí el hecho de una lamentable desaparición de la población indígena en las Antillas; pero no así en el Continente, en algunas de cuyas regiones, como la Nueva España, la población india aumentó de tal manera que, a principios del siglo XVIII, su número era

El honor de la Iglesia está en haber contado, entre sus miembros, con hombres que no se resignaron a esta situación. Junto a no pocos sacerdotes y clérigos, incluso obispos que, habiendo partido al lado de los exploradores, se negaban a denunciar tales crímenes, otros tuvieron el valor —lo era, desde luego— de rebelarse. Desearíamos citar a todas estas heroicas voces. El Padre Montesinos, de uno de cuyos sermones nacería un gran destino: la vocación de Bartolomé de Las Casas; Pedro de Gante, en cuyas venas corría la sangre de los Habsburgo y que, llegado a las Indias, renunció al brillante porvenir que le garantizaba su ilustre ascendencia, para entregarse, como simple fraile franciscano, a la defensa e instrucción de los indios; Juan de Zumárraga, también de ilustre familia, pero seducido por esta causa mucho más noble; futuro obispo de Méjico, Bernardo de Sahagún, llegado a los treinta años a Méjico, que viviría allí hasta los noventa y uno y publicaría la primera enciclopedia válida sobre la civilización mejicana al mismo tiempo que se empeñaba en introducir el catecismo entre los queridos fieles de su diócesis; Toribio de Benavente, llamado «el Pobre», primer historiador de los «indios de Nueva España», alma del todo franciscana, desbordante de amor fraternal hacia las víctimas de la colonización. Pero ninguna de esas voces alcanzó la trascendencia ni la fuerza de la de *Bartolomé de Las Casas* (1474-1566).

Aquel muchacho menudo y un poco encorvado que, cierto domingo del año 1510, en la iglesia de Santo Domingo, vio subir al púlpito al Padre Montesinos, no hubiera pensado entonces que la palabra de aquel dominico sería para él la Palabra de Cristo y que, al salir del sermón, se habría convertido en otro hombre. Y, sin embargo, iba a ocurrir así. El, hijo de un compañero del descubridor Cristóbal Colón, él, joven aventurero de grandes deseos, no había jamás pensado en lo que estaba diciendo el predicador y, a pesar de todo, ahora lo comprendía de golpe y se comprendía a sí mismo hasta el fondo del alma: entendía que él y sus semejantes traicionaban a Cristo y a la vocación de sus bautismos y a la misma misión aceptada por sus soberanos, de asumir en nombre del Papa la evangelización del Nuevo Mundo. Conmovido, cambiado en su interior, mudó su destino.

Fue ordenado en menos de dos años —era terrible la necesidad de sacerdotes en América; y rápidamente entró en acción—. A su vez, tomó los temas del Padre Montesinos, denunció a los amos crueles y las sevicias inútiles. Cura de Zabguarama, en Cuba, la más mísera parroquia de la isla, se entregó en cuerpo y alma a la obra apostólica y caritativa que había soñado; y al mismo tiempo, interrumpiendo su labor, acompañó a los rudos conquistadores Narváez y Velázquez para frenar sus crueldades. Para obrar con más eficacia, ingresó en la orden dominicana y, pronto, el vasto universo que constituían ya las colonias españolas de América repitió que aquel religioso, desprovisto de todo, que comía como el más humilde esclavo y que dormía sobre el duro suelo, era un auténtico testigo de Dios.

Todo ello tenía que disgustar a muchos. Las críticas y requisitorias de Bartolomé indispusieron a los poderosos. Había que aprovechar la primera ocasión para hacerle callar; ésta surgió, por ejemplo, cuando en la comunidad de Vera Paz, fundada por el dominico, se produjo un drama al atacar las feroces tribus vecinas al poblado y organizar una matanza de sacerdotes, lo que justificó una represión atroz. Pero el misionero no se daría por vencido. ¡Al contrario!

superior al de la época de la Conquista. (Cfr. Serrano Sanz, citado por Bleye, p. 1180.) Por lo demás, si el lector observa atentamente cuanto va leyendo en este capítulo de la colonización española de América, no hallará queja tanto por lo que se refiere a cualquier falseamiento de hechos, cuanto al mismo orden en que se disponen los elementos de controversia, de manera que los negativos aparezcan siempre mucho más destacados, y en primer lugar. Es esto, sobre todo, lo que da la impresión desazonadora de falseamiento, que en la realidad de los hechos expuestos no existe. ¿Por qué el autor no ha insistido —por lo menos tan intensamente— en el aspecto legislador de nuestra política de Indias al mismo tiempo que llena páginas de lamentos? No dudamos de la crueldad y bajeza de tantos aventureros que pasaron el Atlántico, pero ¿acaso entre éste extremo y el de los santos varones enviados por la Iglesia no hay más que un vacío? *(Nota del traductor.)*

Habló más alto aún. Y puesto que, en la colonia, su voz corría el riesgo de ser apagada por otras, poderosas e interesadas —incluso algunas episcopales— iría a España y hablaría con el rey mismo.

Viaje tras viaje, tras difíciles maniobras para llegar al soberano, perseveró a pesar de todos los obstáculos puestos en su camino. Aquel gobernador de colonias tenía un hermano ministro; aquel otro general, era sobrino de un obispo, y ¡cuántos prelados encopetados tenían su dinero invertido en los negocios de América, de los que —por supuesto— deseaban unas rentas! Las Casas habló más alto: nada consiguió detener a aquel hombre intrépido, conquistador convertido en abogado de la caridad de Cristo. Llegó al mismo Carlos V, quien, comprendiendo el drama, promulgó las ordenanzas que le proponía Bartolomé de Las Casas: basta de esclavitud, basta de requisas abusivas, basta de encomiendas... Pero ¡ay! Madrid estaba muy lejos y los verdugos eran poderosos en sus lugares.

La heroica lucha duró toda la vida de Bartolomé: nada pudo separarle de ella. Ni los ataques de los teólogos asalariados, ni las amenazas de la Inquisición. Parecía no vivir más que para sus queridos indios, obsesionado por sus sufrimientos y llegó —lo que hay que reconocer que fue ceguera— a conceder su aprobación al abominable medio que hallaron los colonizadores para suplir la insuficiente mano de obra india: la trata de los negros de Africa, a los que traían los peores traficantes portugueses en barcos llenos, para venderlos en las costas de América como esclavos a los colonos.

Tenía por entonces Bartolomé setenta años. Volviendo a sus viajes, regresó una vez más hacia sus amigos indios, debidamente provisto, por el rey, de las *nuevas Leyes* que, en principio, debían poner fin al escándalo. El soberano, en señal de admiración, había querido darle el obispado de El Cuzco, en el Perú; pero aquella sede metropolitana resultaba demasiado halagadora y rica para el «Padre de los indios», el dominico de los desheredados. Aceptó solamente la sede de Chiapas, perdida en las montañas de Guatemala. Apenas permaneció allí. De todas partes le llegaban las mismas noticias: los decretos reales seguían siendo letra muerta. Cometíanse los mismos crímenes que él había denunciado en el terrible libro que acababa de publicar y que dividía a las conciencias españolas a su favor o en contra de Las Casas: la *Breve relación de la destrucción de Indias*. ¿Iba a durar mucho todo aquello? Quince millones de cadáveres —al menos eso creía el dominico— ¿no resultaban suficientes? Con la aprobación del arzobispo de Sevilla, Sepúlveda podía denunciarle como una especie de loco, de revolucionario y de profesional de la injuria: pero el fraile no escucharía más que a su conciencia. Y para obligar —por último— a conquistadores y colonos a respetar los principios evangélicos, el obispo ordenó a los confesores que negaran la absolución a quienes hubieran procedido cruelmente con los indígenas, o hubieran adquirido por el robo y la violencia sus riquezas. Aquel hombre de Dios no retrocedía ante ningún medio.

Cuando murió, a la edad de noventa y dos años, y la noticia de su desaparición llegó hasta los más apartados lugares indios, por todas partes se organizaron ceremonias fúnebres y los indígenas lloraron largamente a su padre. Los modernos historiadores de España y su colonización han pasado por la criba de una severa crítica el testimonio de Bartolomé de Las Casas. Algunos le han acusado de añadir varios ceros a las cifras dadas sobre las víctimas de la Conquista; se le ha denunciado como a mal español y denigrador de su patria y del esfuerzo admirable que hicieron sus compatriotas para abrir a la civilización y al Cristianismo las nuevas tierras. Pero aun cuando exagere, aunque haya sido —como es probable— más amigo de la justicia social que de la verdad histórica, la figura de Bartolomé de Las Casas sigue siendo admirable, ejemplar y una de las más nobles que haya producido España. No se puede, empero, reducir a su solo nombre la evangelización de la América Española, y no hay duda de que sus escritos han sido abusivamente explotados por los enemigos de su Patria y del Cristianismo. Pero osó levantarse contra la iniquidad y el escándalo y hacerles frente: semejantes hombres,

aunque se engañen en determinados detalles, siguen siendo los campeones de una causa por la que ha muerto Cristo.

¿Cuáles fueron los resultados de aquel gigantesco esfuerzo llevado a cabo por los misioneros durante el medio siglo que siguió a la Conquista? Difícil es apreciarlos exactamente en su cantidad, puesto que las cifras varían bastante según los testimonios. Algunos creen poder afirmar que, ya hacia 1540, la América de los conquistadores contaba con diez millones de bautizados. En todo caso, habíase realizado un enorme trabajo para implantar sólidamente a la Iglesia en el nuevo continente, con sus jerarquías, sus edificios, sus instituciones y principios. ¿Se trataba, en verdad, de una Iglesia adaptada a las necesidades de aquellos pueblos? ¿O no era, más bien, una especie de anexo de la Iglesia española, transportada íntegramente a la otra parte del océano, con su jerarquía, sus métodos, su psicología y hasta su imaginación? Es difícil responder a esta pregunta. El catolicismo sudamericano conservaría siempre un carácter hispánico acusado, pero, según la frase de uno de sus historiadores,[1] «tropicalizado», vivido con la violencia y la exuberancia que caracterizan a aquellas tierras y pueblos voluntariosos. Los dominicos, ni aun los mejores personajes como Las Casas no tuvieron la clara concepción de una Iglesia propiamente indígena, adaptada a los profundos elementos de los pueblos e incorporada a ellos; en Méjico, la tentativa franciscana del Seminario indio de Tlatelolio, terminó muy pronto. La concepción de un catolicismo misional variado en sus aspectos y elementos sociológicos y ecuménicos, tanto como en sus principios de organización, es una idea moderna, cuya puesta en práctica data de poco tiempo.

Sin embargo, en el seno de aquellas masas convertidas, revelóse bien pronto una fe profunda y eficaz. Manifestáronse admirables figuras de creyentes. Hijo de un indio era aquel pequeño Cristóbal que, a la edad de catorce años murió en 1527 a manos de su propio padre, por haber pedido el bautismo. Más tarde, será mestizo el admirable *Fray Martín de Porres* (1579-1639) converso dominico, experto en medicina y farmacia, que se negará durante toda su vida a ser sacerdote, para permanecer más cerca de los desheredados de una raza a la que él mismo pertenecía.[1] Y también será un humilde campesino indio, Juan Diego, quien en 1531, en diversas ocasiones, recibirá las visitas de la Virgen, como si la Madre de Dios quisiera mostrar su ternura divina hacia aquellos pueblos vencidos y oprimidos; a los que la fe llamaba por nuevos caminos: Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de la América de los conquistadores convertida en América de los bautizados.

El gran relevo jesuita

La entrada en escena de los jesuitas dio al esfuerzo apostólico un nuevo impulso tan considerable que, en muchas regiones, parecía que la misión misma se identificaba con la Compañía de Jesús. ¿No había aportado a los orígenes de su Instituto la idea misional, el mismo San Ignacio, y no había hecho partícipes a sus compañeros de Montmartre de su gran sueño de partir hacia los Santos Lugares y de trabajar en la reconquista espiritual del Oriente? Más tarde, ante las dificultades surgidas y la formal petición del Papa, los hijos de Loyola se habían dirigido en otras direcciones. La Bula de Paulo III, *Regimini*, donde constaba su aprobación, obligaba a los jesuitas a dirigirse, sin excusas ni retrasos, adonde el Papa les enviara, «sea a los turcos, sea a los infieles, aun a aquellas regiones que llaman Indias». Las Constituciones decían: «Nuestra vocación es hacer vida en cualquier parte del mundo donde se espere mayor gloria de Dios y provecho de las almas.» Y cuando la joven formación contaba apenas con un puñado de hombres, respondiendo al llamato de Juan III de Portugal, destacó a dos de sus miembros para la tarea misional, que iba a con-

1. Juan B. Terán, *Nacimiento de la América española*, París, 1930.

1. Claire Huchet-Bishop le ha dedicado un libro extraordinariamente vivaz (París, 1954).

vertirse en uno de sus más considerables medios de acción.

Rápidamente vióseles aparecer por todas partes, en los cuatro ángulos del mundo: ya se ha hablado de esta especie de don de ubicuidad que permitió a la Compañía, apenas nacida, asumir simultáneamente todas las tareas que se le presentaban, como si sus cuadros estuvieran en condiciones de proporcionar inextinguiblemente hombres valiosos. Escribióse entonces, gracias a los jesuitas, un admirable e inmenso capítulo, cuyas partes no son todas conocidas como merecen serlo, y a las que no falta ni el detalle pintoresco ni la altura espiritual. Imposible resulta iluminar cada uno de los dos puntos en que se ejercitó aquella actividad multiforme. Jesuita fue la misión enviada por Portugal, en 1548, sobre las huellas del heroico y santo Padre Contreras, a Ceuta y Tetuán, para asegurar una verdadera obra de asistencia entre los cautivos cristianos de Africa e intentar su rescate; pertenecieron a esa misión Padres que se harían famosos en la Compañía: el Padre J. Nuñes Barreto, al que nos encontraremos de nuevo en Etiopía, y el Padre Luis Gonzálves de Cámara, que representaría después un papel muy importante junto a San Ignacio y en la corte de Portugal. Jesuitas fueron los grupos que en distintas ocasiones enviaron los Papas a Constantinopla y que, a despecho de las fluctuaciones de la política de los sultanes, unas veces benévolos y otras perseguidores, consiguieron abrir escuelas y hasta predicar, lo que les valió no pocos conflictos con los cismáticos griegos.

Tales son algunos episodios poco conocidos, entre otros muchos más significativos, de las obras emprendidas por la Compañía. En numerosos lugares, parecía haber tomado por faena el relevo de los primeros evangelizadores, ya fatigados y que sólo a medias habían conseguido sus propósitos. Así ocurrió con San Francisco Javier en la India, cuya acción —como veremos— parece desbordar inmensamente esta precisa tarea de relevo. Pero los esfuerzos de estos hombres no siempre fueron coronados por el triunfo: en el Congo, por ejemplo, adonde los jesuitas llegaron con los Padres Soveral y Silveira, sólo consiguieron insignificantes resultados; pero al menos prepararon la implantación de nuevas diócesis en el mundo negro, en São Salvador y Angola. Peor fue el fracaso de la costa oriental, en Mozambique: su intento de instalarse en Quilimani, Chindé y Sená, acabó con el martirio de los pequeños grupos, víctimas del fanatismo musulmán.

Por el contrario, en América, la acción de los jesuitas fue decisiva en numerosos casos. Al menos al principio, no buscaron en rivalizar con las antiguas Ordenes misioneras, dominicanos y franciscanos, allí donde las empresas de éstos alcanzaron éxito. Más bien en los países en que las misiones parecían poco activas y menos coordinadas, allí pusieron su servicio de apostolado con eminentes cualidades de energía y organización. Así ocurrió en el Brasil, donde los franciscanos no habían obtenido más que resultados aislados y desiguales; seis Padres llegaron allí en 1549, dirigidos por el Padre de Nóbrega; instaláronse cerca del lugar donde Catalina del Brasil comenzara la evangelización, aprendieron la lengua del país, interesáronse activamente en las condiciones materiales de vida de los indígenas y pronto llegaron a ser unos cientos: cinco años más tarde, contaban con cinco nuevas estaciones jesuitas, de las que una progresaría mucho, la de São Paulo. Pronto el Padre Anchieta, verdadero «Apóstol del Brasil», compondría los cánticos en la lengua del país que todavía se cantan en las parroquias brasileñas. El martirio del Padre Azevedo y de sus compañeros aniquilados en el mar por un corsario protestante no amenguó en nada el celo de los valerosos jesuitas. Y aunque las torpezas del primer obispo llegado a Bahía en 1552 —devorado más tarde por los caníbales— comprometieron por un tiempo los resultados obtenidos, no llegaron a aniquilarlos.

Los jesuitas se revelaron sobre todo en el Paraguay y Uruguay bajo las apariencias más originales y eficaces. Los franciscanos no habían alcanzado en aquellos países sino escasos triunfos: los guaraníes permanecían fieles a sus costumbres e ideas ancestrales. El obispo de Tucumán, Francisco Victoria, resuelto a llamar a la Compañía, recibió en 1588 a tres jesuitas, a los que se unieron pronto muchos de sus correligio-

narios. Tampoco obtuvieron ellos al principio más que resultados decepcionantes. Preguntábanse el por qué de todo ello, hasta que se dieron cuenta de dos grandes obstáculos que se oponían a la evangelización: los indígenas eran nómadas, indolentes y difíciles de conquistar; por otra parte, odiaban a los colonos españoles, que les perseguían y violaban a sus mujeres. Era preciso, pues, separar a aquellos indios de los españoles, y fijarles en territorios donde aprendieran a trabajar. Había que civilizar antes de cristianizar: era la misma idea de los misioneros de los tiempos bárbaros, adaptada a las nuevas circunstancias. En Méjico, los franciscanos habían creado los «pueblos cristianos» donde no penetraban los españoles. Sistemáticamente pusiéronse los jesuitas a la tarea con tales perspectivas, persuadiendo a cierto número de guaraníes para que se dejaran «reducir» a la civilización.

Así se levantó y experimentó, a fines del siglo XVI, un sistema de «república cristiana» conocido en la historia con el nombre de *Reducciones*. Convencióse al rey de España, Felipe III, de la excelencia de aquel procedimiento; así se constituyeron unos treinta territorios o «Reducciones» que sumaban en total unos 120 000 indígenas: eran verdaderos feudos jesuitas, en los que los Padres asumían al mismo tiempo la dirección, administración, vigilancia, mando militar y control de la producción y el cambio, sin olvidar, desde luego, la educación religiosa. La vida de los guaraníes sufrió una gran transformación: aprendieron a edificar casas, a cultivar la tierra y manejar las armas. Establecióse un verdadero régimen comunitario, en el que cada uno no gozaba más que de su morada y sus campos, pero estaba garantizado por la colectividad contra todos los riesgos de escasez y de desocupación. Dábase a cada familia una distribución diaria, para evitar el desorden, ya que los indios eran especialmente imprevisores. El «dominio de Dios», destinado a dar para vivir a los Padres y a cubrir los gastos del culto y de la asistencia pública, recibía la ayuda de todos por riguroso turno. Un detalle divertido: habiendo notado los jesuitas el gusto de sus indígenas por la música, dieron gran importancia a los conciertos y cantos en sus misiones evangélicas. Tan curiosa experiencia, que contribuyó a crear la leyenda del «buen salvaje», cara para los corazones románticos, no concluiría hasta en 1778: constituye una de las pruebas más sorprendentes de la inmensa facultad de adaptación de los hijos de San Ignacio en sus trabajos por la mayor gloria de Dios.[1]

Pero los jesuitas no llevaron sólo a los indios la palabra de Dios, con tanta inteligencia y valor. Uno de sus más brillantes méritos fue no olvidar a aquel mísero rebaño humano que, reclutado en Africa por inhumanos traficantes y conducido a través del Atlántico en condiciones espantosas, moría en terribles proporciones o padecía una existencia peor que la muerte.

Uno de los Padres se constituyó en apóstol de aquellos miserables: *San Pedro Claver* (1580-1654), hijo de un campesino catalán, ingresado en la Compañía y enviado por ésta a Colombia. Una vez instalado en Cartagena, el misionero se hizo de veras el protector y amigo de los negros; los acogía en el instante del desembarco, curaba sus heridas y enfermedades, les acompañaba en las plantaciones y en las sórdidas casas donde los amontonaban los colonos, sin cesar durante treinta y nueve años de bautizarlos, convertirlos y amarlos... Nada desanimaría el apostolado de San Pedro Claver, ni el cólera y ataques de los blancos, ni siquiera la frecuente incomprensión de sus mismos protegidos a quienes retraía y aun incitaba al odio el color de su piel. Ningún misionero ha mostrado alma más dulce y fraternal, ni más luminosa y tierna que este hijo de Loyola.

Los jesuitas en el reino del "Preste Juan"

Entre tantas aventuras corridas por los miembros de la Compañía en el primer medio siglo de su existencia, una de las más curiosas y movidas es la desarrollada en el país más mis-

1. Sobre esta experiencia ha escrito el dramaturgo Hochwälder su bello drama *Así en la tierra, como en el cielo.*

terioso de aquellos tiempos, el famoso «reino del Preste Juan». Toda la Edad Media había hablado de aquel personaje fabuloso, del que se decía descender de Salomón y de la reina de Saba, y que vivía en su capital de Hulna, en medio de un fausto inimaginable, servido, sobre una mesa de oro y de amatista, por siete reyes; reinaba sobre un imperio de setenta y dos monarcas, y, según sus títulos oficiales, era «Rey de reyes de las tres Indias, de los Pigmeos, de las Amazonas, de los Cinocéfalos y Unicornios». La única dificultad consistía en que nadie había logrado situar exactamente aquel imperio; Marco Polo, Guillermo de Plan Carpín, Roubrouck se habían aventurado a descubrirlo en el corazón de Asia. Sin embargo, hacia 1230, un abad etíope y sus religiosos instalados en Palestina, en el monte Olivete, declararon ser súbditos del «Preste Juan», y desde entonces comenzó a imponerse la opinión de que aquel misterioso imperio no era otro que Abisinia, el macizo etiópico, en cuyas montañas vivían desde siglos atrás, cristianos separados de Roma, heréticos monofisitas.

A partir de los últimos años del siglo XV se establecieron contactos entre el *Negus* —que éste era el título laico del místico «Preste Juan»— y Occidente. Gravemente amenazada por la marea musulmana, Etiopía se volvió hacia los cristianos latinos, puesto que los orientales estaban ya definitivamente fuera de combate. En 1481, llegó a Jerusalén una embajada para pedir ayuda a los franciscanos de Tierra Santa; aconsejados por los religiosos, los delegados se encaminaron a Roma; confióse a Fray Juan Bautista de Imola una legación que fuera a asegurar al Negus la simpatía del Papa. Poco después, los portugueses tocaban en Abisinia; algunos se instalaron allí y ayudaron a los cristianos en su resistencia frente al Islam. La amenaza musulmana se hizo más peligrosa bajo el reino del Negus David Lebna Denghel (1507-1540) y la ayuda portuguesa, por amistosa y generosa que fuera, llegó a ser insuficiente. Dirigióse de nuevo el Negus a Roma y un determinado número de embajadas hicieron el viaje entre Etiopía e Italia: legaciones medio diplomáticas y medio religiosas, porque el descendiente de Salomón dejaba entender que estaba presto a reintegrarse al seno de la Iglesia católica.

Prodújose entonces un incidente ridículo. El sucesor del Negus David, Claudius Asnaf Sagad (1540-1559) escribió al rey Juan III de Portugal para que le ayudara a hacer luz sobre el caso de un hombre que pretendía ser el Patriarca católico y romano de Etiopía, individuo del que tenía razones suficientes para desconfiar. Era un cierto Juan Bermúdes, portugués instalado en Etiopía, aventurero de altos vuelos, tan ignorante como fatuo. El personaje en cuestión había hecho una jugada, de fáciles resultados en una época en que las distancias eran tan largas: habíase presentado en Occidente como Patriarca de Etiopía; y de regreso ante el Negus, aseguraba, sin la menor prueba, que el Papa Paulo III, durante una audiencia, le había conferido aquel título.

La aventura de semejante impostor tuvo un resultado inesperado. El rey de Portugal rogó a los jesuitas que esclarecieran el asunto. San Ignacio se ocupó de él e hizo organizar una minuciosa encuesta, interrogando incluso a diversos miembros del Concilio de Trento; el Padre Salmerón, en una razonada información, concluía que todo aquello era una superchería. De rechazo la Compañía puso su atención en Etiopía y en las oportunidades que para el apostolado podía ofrecerle aquel país. Más que nunca amenazada la posición del Negus por los musulmanes y por sus propios feudos, pequeños grupos portugueses acudieron en su ayuda. San Ignacio decidió aprovechar la coyuntura para iniciar una verdadera misión. El Padre Gonzalo Rodríguez fue el primer enviado, para tantear el terreno; después el Papa Julio III nombró en 1555 a tres Padres encargados de instaurar una jerarquía católica en Etiopía; el Padre Nuñes Barreto, antiguo limosnero del presidio de Tetuán, recibió el título de Patriarca; el gran místico Padre Andrés de Oviedo —el mismo que había recibido los votos secretos del duque Francisco de Borja— y el Padre Melchor Carneiro, serían sus coadjutores. Al enviar a sus hijos a aquella delicada empresa, San Ignacio les daba instrucciones precisas, notablemente oportunas,

que en adelante servirían de norma para otros muchos misioneros; les aconsejaba que se amoldaran lo más posible a las costumbres del pueblo cuya vuelta a la fe se les confiaba; que llevaran consigo libros e instrumentos científicos; que se esforzaran por proporcionar a los etíopes todos los servicios que les permitía su estado de civilización más avanzada: es exactamente el método que, cincuenta años más tarde, seguiría con éxito el Padre Ricci, en China.

En realidad, aquella primera misión jesuita tuvo poco éxito. El simpático Padre Andrés de Oviedo, que de hecho fue el verdadero Patriarca —puesto que Nuñes Barreto no pudo llegar— chocó con la desconfianza de la corte, con el clero monofista y, por supuesto, con no pocos mercaderes europeos. Desde su primer encuentro con el Negus, la desilusión fue completa: su título patriarcal, heredado a la muerte de su superior, era en apariencia bastante sugestivo; pero, en la realidad, se reducía todo a ser, en un mísero poblado, un pobre sacerdote en andrajos, que debía trabajar la tierra con sus propias manos, para satisfacer sus modestas necesidades: y, sobre todo, tenía que irradiar bondad en medio de aquella soledad y de aquella prueba. El otro misionero, el Padre Carneiro, no obtuvo mejores resultados. Peor aún: cuando al reticente Negus sucedió otro francamente hostil, Adamas Sagad, antiguo musulmán, la situación empeoró. Llegó la persecución, el arresto del Padre Oviedo y su encarcelamiento hasta la muerte del tirano (1563). Heroicamente, el viejo Padre Oviedo, al que habían podido unirse dos jóvenes, se negó a seguir el consejo del Papa Pío V y a abandonar aquella tierra ingrata. En ella murió en 1577, siempre fiel a la misión que le confiara San Ignacio.

¿Produciría algunos frutos aquella tenacidad? En todo caso, la Compañía de Jesús estaba resuelta a perseverar. La situación era grave: los turcos fiscalizaban el «golfo de La Meca», el Mar Rojo, cortando toda posibilidad de paso. Etiopía se enfrentaba con una crisis dinástica que iba a durar diez años. Pero, a pesar de todos los obstáculos, un nuevo equipo jesuita intentó la aventura en 1589. Constituían esta expedición dos hombres notables por diversos motivos: el Padre Antonio de Montserrat, al que una larga estancia en la corte del Gran Mogol había especializado en las costumbres musulmanas; y el Padre Pedro Páez, admirable conocedor de los idiomas etiópicos: el ghees, lengua litúrgica, y el amharico, lengua vulgar. El nuevo Negus, Susnejos Seltan Sagad (1607-1632), extremadamente inquieto por los progresos musulmanes, se dio cuenta de que el apoyo de Occidente podía favorecerle. Dio oídos al Padre Páez, que le persuadió que escribiera una carta al Soberano Pontífice, en la que le anunciara su deseo de hacerse instruir en la fe romana. Algún tiempo después declaró oficialmente, en 1613, al nuevo Patiarca, el Padre Méndez, su adhesión al catolicismo.

Siguió entonces un extraordinario período de intenso y fructífero apostolado. En incesantes viajes por montes y valles, impresionando a sus auditorios con el perfecto conocimiento de su idioma, en un total descubrimiento de Etiopía —fue el primer europeo que contempló las fuentes del Nilo azul— y escribiendo la historia del país el Padre Páez obtuvo un impresionante número de conversiones. Pero no todo era tan sencillo en aquel episodio, y el padre Abraham de Giorgiis, enviado para reforzar la labor apostólica, fue descubierto por la policía turca, a pesar de su disfraz de mercader armenio y de su tez tostada de levantino (era libanés maronita), y decapitado. Aun así, todo hacía concebir la seguridad de que Etiopía entera se hallaba a punto de volver al aprisco católico, y el Papa Urbano VIII entonó ya el Hosanna.

La partida, ya tan avanzada, se perdió por la falta del nuevo Patriarca, el Padre Alfonso Méndez, uno de los pocos jesuitas que en esta época —y tal vez en todos los tiempos— procedió torpemente. Mientras el Padre Páez, precozmente gastado (moriría a los cuarenta años, en 1622) veía con desolación amenazada su obra; el nuevo jefe exigió fórmulas escritas de abjuración de todos los allegados al Negus y de todos sus grandes vasallos, y se empeñó en suprimir la liturgia tradicional y en reorganizar al clero jacobita..., es decir: tomó exactamente la postura contraria a los sabios métodos ignacianos. Cuando decidió prohibir la circuncisión y la celebra-

ción del sábado —dos costumbres que de tiempo inmemorial conservan los etíopes—, ocurrió el drama. El Negus, al intentar apoyarle, no logró más que provocar una revolución contra sí mismo. Unos años después, su sucesor expulsaba a los jesuitas y cerraba las puertas de su imperio a todos los misioneros de Occidente. La causa católica había fracasado en los dominios del «Preste Juan»...

Un roturador sublime: San Francisco Javier

Un hombre, en la plenitud de la intención y del sacrificio, había asumido, completa, esta vocación misionera, traducida en epopeya por los jesuitas en todos los ángulos del mundo: su nombre alcanzaba valor de símbolo. Todos aquellos hombres, ligados por los cuatro votos, estaban dispuestos a expresar con la misma alegría las cuatro breves palabras de su repuesta a la orden de partir al otro extremo del mundo: «Pues ¡sus! ¡Heme aquí!» ¿Quién de esos hombres que luchaban y sufrían en apartados lugares «por la mayor gloria de Dios», no llevaría en adelante en su corazón el recuerdo de aquel hermano mayor prodigioso que en diez años recorrió cien mil kilómetros, por cuyas manos había resbalado el agua bautismal sobre las frentes de millares y millares de seres, que había plantado la Cruz en países donde jamás se la había visto, y a quien el Señor había concedido la suprema gracia de morir en acto de servicio, en la oblación de sí mismo? ¿Eran una leyenda sus milagros, sus profecías, sus dones prodigiosos? Puede ser que algunos lo fueran, y la misma Compañía, veinticinco años después de su muerte, comenzaría un severo examen para discernir lo verdadero de lo falso. Mas lo que en todo caso no es legendario, es su inmensa caridad sin límites, su actividad incansable, esa especie de fiebre que le abrasaba en el servicio de las almas y esa su genial intuición de las necesidades apostólicas. En realidad, no hubo en su época, ni lo ha habido hasta nuestros días, misionero que no se sienta, en algún modo, discípulo y deudor de *San Francisco Javier* (1506-1552).

Hallábase en Roma, a comienzos del año 1540, cuando Juan III de Portugal, sin cesar a la búsqueda de buenos obreros apostólicos para su imperio, habiendo oído hablar de los méritos de toda una joven institución religiosa, rogó a Paulo III que le concediera a algunos de sus miembros. El fundador, San Ignacio, el Grande, aceptó inmediatamente, sin preguntarse si la marcha de dos o tres de sus hijos no produciría un deplorable vacío en las breves fuerzas de su tropa: pero un jesuita no se sustrae nunca a las órdenes del Papa. Habiendo caído enfermo el primer designado, Ignacio nombró a otro ¡y qué otro! Quizá su más querido amigo, uno de los compañeros de los primeros años, su hermano del alma. La separación era para siempre, y ambos lo sabían. «¡En la otra vida nos veremos cara a cara y nos abrazaremos estrechamente!» —escribiría Francisco al Patriarca—. Pero, ¿qué importaba, si así lo deseaba el Maestro? El 7 de abril de 1541, a bordo de la *Santiago*, nave capitana, cuyas velas grandes y cuadradas, con una cruz escarlata en el centro, guiaría hasta las Indias orientales a la flotilla de las ambiciones portuguesas, Francisco tomaba, acompañado de dos correligionarios, la ruta de la aventura, que ya no abandonaría sino en su último suspiro. Tenía entonces treinta y cinco años.

Su vocación —más aún: su salvación— las debía a quien acababa de mostrarle el Asia como campo de su labor de apostolado. Si el «martinete» Iñigo, el mendigo de la montaña de Santa Genoveva no hubiera venido a compartir con él, en el colegio de Santa Bárbara, la habitación en que Francisco vivía ya con Pedro Fabro, tal vez Javier no hubiera superado las ambiciones mundanas que entonces le ilusionaban, y sus sueños no hubieran sido nunca sueños divinos. Tanto a él como a su camarada y a muchos otros, el vasco había revelado, en sus *Ejercicios Espirituales*, el camino recto que lleva a Cristo. En la luminosa mañana del 15 de agosto de 1534, cuando en la cripta de Montmartre suscribió con sus cinco compañeros el voto de Ignacio, su vida cambió de sentido, para

encontrar la verdadera trayectoria de su destino. El llamamiento del rey de Portugal, la marcha a tierras desconocidas, no hacían más que ofrecerle motivos de cumplir aquello que en tantas ocasiones se había comprometido a llevar a cabo: el servicio de Dios sin discusión, sin vacilaciones, sin retrocesos, hasta el fin.

Era entonces, cuando se embarcaba para las Indias, con su larga sotana y su bonete cuadrado, un joven elegante, de evidente nobleza. Ardiente corría en sus venas la sangre de los Jaso, señores de Xavier, que habían luchado por sus soberanos de Navarra contra los castellanos. De estatura media, pero bien proporcionada, con sus grandes ojos en un rostro simpático, simpatizaba desde el principio y el calor de su palabra acababa de convencer. Mas, bajo tan *radiantes apariencias, había también hondos* misterios y hasta contradicciones. ¿Era un orgulloso vencido, un ambicioso capaz de volver sus deseos hacia una causa sublime? Lo era, sin duda, y durante toda su vida surgiría en su atracción por la aventura, la fogosidad de su juventud, y en su autoridad natural, el antiguo gusto por la dominación. Por lo demás, de recortada expresión, sin abundante epistolario —apenas se conocen de él 137 cartas— y enemigo de hablar de sí mismo, fue un hombre secreto e íntimo, y lo sigue siendo para el historiador. Fácil es recordar las etapas de su existencia, pero ya no lo es tanto seguir, de esa conquista del mundo por el apóstol, la conquista del apóstol por Dios. Sólo contemplando su acción, midiendo la extensión de su caridad y de su heroísmo, puédese adivinar que en la raíz de toda esa vida aventurera estaba la inefable unión con Cristo. Francisco Javier está en la primera línea de esa categoría de santos en que se colocan un Bernardo de Claraval, una Juana de Arco, un Luis IX de Francia y también una Teresa de Avila, para quienes la obra temporal es expresión visible y prosecución de una experiencia interior: la de los grandes místicos de la acción.

Ya en la misma nave que le conducía al Oriente, tuvo Francisco ocasión de emprender su trabajo de apostolado. El viaje resultaba doloroso; como término medio, precisaban seis meses para llegar desde Lisboa a Goa: la *Santiago* invirtió trece meses de navegación. El apóstol siguió infatigablemente una labor de dulzura y de misericordia entre aquella masa humana encerrada en el barco, a la que exasperaba el diario contacto de unos con otros: entre los pobres emigrantes, los esclavos etíopes, lo mismo que entre la tripulación; gracias a él hubo durante la navegación menos riñas, golpes y blasfemias de las acostumbradas. Predicaba desde el puente; hablaba a los esclavos; y al desembarcar en Goa, en mayo de 1542, tenía ya fama de ser un hombre de Dios.

Oficialmente, llegaba en calidad de legado apostólico, acompañando al virrey, y provisto de todos los poderes. Un nuncio bastante singular, en verdad: desdeñaba las pompas y los faustos, arrodillábase humildemente delante del arzo*bispo —el franciscano Juan de Alburquerque—* y se alojaba en un hospital, cuidando a los enfermos y aun a los leprosos. En seguida brilló su presencia entre la población más pobre de la ciudad. Cuando pasaba por las calles, agitando su campanilla, rodeábanle verdaderos racimos humanos, ansiosos de escucharle. Era grande el contraste entre este hombre de Dios y otros elementos del clero portugués instalado en la ciudad —ésa es la palabra: instalado— que se había aliado a los colonos y traficantes, sin preocuparse ni poco ni mucho de la evangelización de las masas indígenas. Por el contrario, Francisco se interesaba sobre todo por esas masas: no sin que intentara la mejora de los conquistadores; pero era, y seguiría siendo hasta su muerte, la mayor de sus amarguras el espectáculo de aquellos cristianos tan crueles, injustos y deshonestos; la conciencia de que aquellos amos brutales golpeaban a sus esclavos y de que hábiles y desvergonzados mercachifles cambiaban a los indios sus marfiles y pedrerías por telas sin valor y absurdas bisuterías. Cuántas veces escribiría al rey de Portugal para protestar contra semejantes métodos. Pero, ¿habían llegado alguna vez sus cartas?

Entonces, abandonando a Goa y a aquellos sibaritas europeos, partió a la gran búsqueda de las almas. Su nunciatura le daba autoridad sobre casi toda el Asia y, en todo caso, la tenía desde Ormuz al océano Pacífico. Habíase puesto

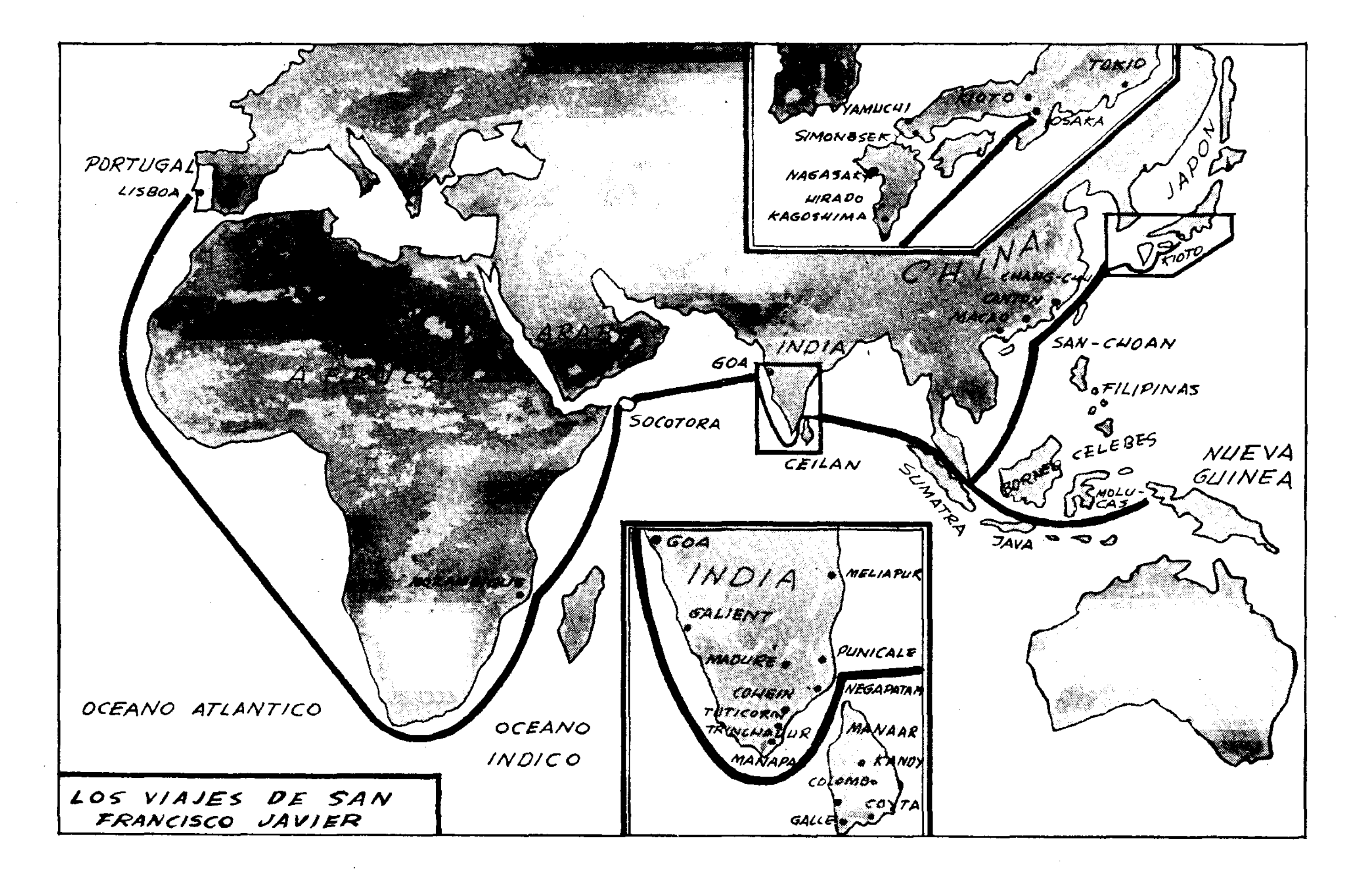
en marcha y, en adelante, no retrocedería más. Su vida se deslizaba por una especie de pasión de caminante, siempre andando, siempre navegando, deteniéndose el tiempo justo para la siembra del Evangelio y para que el buen grano germinara. Tarea sobrehumana en el terrible calor y las pesadas lluvias, sobre caminos a veces transformados en ríos de fango y a veces en alfombras de polvo abrasador, o en el fondo de embarcaciones sacudidas por la tempestad. Su salud se resintió en seguida; pero no así su fe ni su entusiasmo; bastaba con que un campesino de piel tostada, con quien se había entendido a duras penas mediante un intérprete, le pidiera el bautismo, para que se sintiera bien pagado de todos sus esfuerzos.

Realizaba sus milagrosas pescas de almas entre los humildes, los despreciados y los parias. Por el contrario, la penetración había sido casi nula en las altas castas; la sola idea de la fraternidad cristiana era objeto de menosprecio para los brahmanes y los señores. Pero entre los míseros agricultores de la llanura, entre los pescadores de perlas de la costa, el apóstol alcanzaba grandes triunfos. Los más sorprendentes ocurrieron entre los Paravas, a lo largo de la costa de Comorín; de antiguo habían recibido algunos rudimentos de la fe, convertidos ahora en vagos recuerdos rituales; entre aquellos rescoldos de Cristianismo, Francisco logró reavivar la llama, y así obtuvo millares de bautismos. Desde luego, no todo era igualmente fácil en su apostolado: en la isla de Manar, a la que envió a uno de sus discípulos para preparar una base de conquista frente a Ceilán, la repentina cólera de un reyezuelo despótico musulmán, provocó una verdadera matanza. Pero la sangre de los mártires había sido siempre semilla de nuevos cristianos; dolorido, pero no desanimado, el misionero reemprendió su tarea. En la costa de Travancor, trabajó intensamente entre aquellos «cristianos de Santo Tomás» [1] que allí subsistían aún, e hizo maravillas entre los paganos. ¡Diez mil bautizados en unas semanas! ¿No era aquélla la mejor respuesta del cielo, su verdadera señal? En treinta días, Francisco había convertido a más hindúes que sus predecesores portugueses en treinta años.

Apostolado rápido, rapidísimo, cuya importancia se ha discutido con frecuencia: hay que pensar en aquellos que emprendieron las grandes misiones de los tiempos bárbaros, en San Martín, San Bonifacio, San Amando, San Columbano o San Gall, cuando poblaciones enteras aceptaban el bautismo, sin que sus conocimientos teológicos estuvieran a la altura de su buena voluntad... Que los apologistas de San Francisco Javier hayan amplificado sus proezas apostólicas, parece cosa más que probable. ¿Cifra de bautizados?: 400 000, dice uno, más del millón, añade el otro; hay quien concreta a 329 por día. El apóstol mismo ha contado que a veces llevaba a cabo bautismos en masa y daba de una sola vez el sacramento a ciudades enteras. ¡Y hasta confiesa que a veces le quedaba el brazo fatigado de tanto bautizar! ¿Bastan estos métodos para considerarle un aventurero irreflexivo, un *recordman* de bautismos en serie? No es lícito juzgar a un hombre y a una empresa tan excepcionales con criterios normales brotados de nuestra prudencia y de nuestra pequeña sabiduría humana. Suele preguntarse: ¿qué sabían del Cristianismo esos convertidos, apenas asperjados con agua bendita, a quienes el misionero —desconocedor de su lengua— apenas había podido decir nada directamente? El mismo santo responde en una carta admirable: «Las cosas importantes en la vida no precisan de intérpretes.» Sus verdaderos medios de acción eran la caridad, la compasión fraterna y el hecho de la misericordia de Cristo. Lo que despertaba aquella especie de frenesí en su propaganda sagrada era el punzante sentimiento de que todos aquellos pueblos de Asia le habían sido confiados, y que debía llevarles rápidamente sus socorros, antes de que las potencias del infierno dominaran sobre ellos; esta angustia de las almas la ha expresado magníficamente en su «oración por la conversión de los infieles», compuesta en Goa, como resumen de su pensamiento, en el instante de su nueva partida hacia tierras todavía más apartadas.

¡Lejos, aún más lejos, para ganar almas,

1. Cfr., sobre las «Cristiandades de Santo Tomás», *«La Iglesia de los Tiempos bárbaros»*.


LOS VIAJES DE SAN FRANCISCO JAVIER
PORTUGAL
LISBOA
OCEANO ATLANTICO
OCEANO INDICO
SOCOTORA
GOA
INDIA
CEILAN
SUMATRA
JAVA
CHINA
CHANG-CHU
CANTON
MACAO
SAN-CHOAN
FILIPINAS
CELEBES
MOLUCAS
NUEVA GUINEA
JAPON
KIOTO
TOKIO
OSAKA
YAMUCHI
SIMONOSEK
NAGASAKI
HIRADO
KAGOSHIMA
GOA
INDIA
MELIAPUR
CALIENT
PUNICALE
MADURE
COHCIN
NEGAPATAM
TUTICORIN
MANAAR
KANDY
MANAPA
COLOMBO
COTTA
GALLE

todavía más almas! Siguiendo la costa de Coromandel, hacia el norte, en 1545 llegó Francisco a la Malasia, después de pasar por Meliapur, donde pensaba hallar algunos de aquellos restos de «cristianos de Santo Tomás». En Malasia tenían todavía los portugueses sus puestos; tocando en Malaca, navegando sin cesar durante dos años, entre las islas de la Sonda y el archipiélago de las Molucas, prolongando su escala en Amboino para luchar contra la «excesiva carnalidad» que reinaba en aquellos lugares voluptuosos, permaneciendo aun entre las más feroces tribus de Ceram y de la isla del Moro, resistiendo a todas las fatigas, a todas las decepciones y tentaciones de desesperación, viajó Francisco hasta 1547, fecha de su vuelta a Malaca, cruce de todas las rutas del Extremo Oriente.

Allí manifestósele una vez más la Providencia, bajo la apariencia de un hombrecillo menudo, de piel olivácea y ojos rasgados, vestido con una túnica oscura, y que llevaba un sable con vaina de laca, como nunca se había visto en Malasia. Venía acompañado por un portugués conocido del misionero, quien declaró a Francisco que aquel hombrecillo extraño había viajado cientos de leguas por tierra y mar, *solamente para conocerle*: era un japonés, llamado Hashiro, a quien el señor Alvarez presentaba con el nombre occidentalizado de Angiro. Rápidamente estableciόse entre ellos una corriente de total confianza y afecto. Bautizado y convertido en Pablo de Santa Fe, el japonés no tenía más que una idea: llevar consigo al santo, para que convirtiera a su país. Todo lo que había contado a Francisco Javier, le parecía a éste lleno de promesas; y cuando, vuelto a Goa con el nuevo converso, descartaba los argumentos de prudencia que se le proponían, tenía ya preparada con diligencia la prodigiosa expedición que concluiría con la implantación de la cruz en el Imperio del Sol Naciente.

El viaje —que duró el verano de 1549— resultó muy movido. El junco chino escogido por el misionero, no era sino una barquichuela miserable, y todas las plegarias e inciensos quemados ante la imagen de un idolillo colocado en un nicho en el castillo de proa, no habían impedido que el tifón sacudiera hasta el máximo la mísera embarcación, ni que las enfermedades contaminaran a los pasajeros y a la tripulación, ni que la hija del capitán fuera arrebatada por una ola. Por fin, llegaron a Kagoshima, la ciudad de Angiro, cuyo soberano, el príncipe Satsuma —«duque», le llama Francisco— se mostraba benévolo; sucedióse en seguida un primer núcleo de conversos. Pero tan felices comienzos no habían de durar mucho tiempo; el Japón se hallaba por entonces en plena anarquía feudal, bajo la autoridad puramente nominal de un Mikado somnoliento; los *shogun*, especie de mayordomos de palacio, gobernaban en interés propio y exclusivo, y los grandes señores, en las provincias, no hacían más que sus caprichos. Tan grande era el desorden, que las boncerías hubieron de refugiarse en verdaderas fortalezas para defenderse; también los señores piratas tenían sus madrigueras. En semejante caos, un misionero de poca monta tenía ocasiones de pasar inadvertido, pero podía dudarse de que llegara a hacer algo eficaz.

Sin embargo, San Francisco Javier no se desanimó. Dedicándose con empeño al aprendizaje del japonés, comenzó a discutir públicamente con los bonzos más instruidos, con la idea de que, una vez ganadas las esferas más selectas, el resto de la población seguiría fácilmente. Los primeros diálogos se interrumpieron bruscamente: la exposición de la doctrina teológica cristiana parecía hacer gracia a los budistas, pero cuando se dieron cuenta de que el extranjero adquiría cierta ascendencia sobre el pueblo, los sacerdotes obtuvieron del *daimío* local una orden contra él. ¡Excelente ocasión para ir más lejos! Se había hablado al misionero de Miako —la actual Kioto—, la ciudad de las noventa mil casas, la capital del Mikado, centro intelectual en el que cerca de cuatro mil estudiantes trabajaban en cinco universidades. Desembarcó en la más grande isla del archipiélago y se puso en camino. Era invierno, y Francisco no había previsto los rigores de aquella estación. Sucediéronse semanas de sufrimiento entre la nieve y el hielo, y en medio de las tempestades de viento; en las etapas recibía pobres donativos, y con frecuencia pedradas y burlas de los muchachos. Y todo, para concluir una doble decepción; me-

dio arruinada por la guerra civil, la admirable ciudad no era más que un montón de miserias, y el Mikado, desconfiando de la pobre apariencia del heraldo de Cristo, se negó a recibir sus enseñanzas.

Felizmente —y el episodio resulta encantador y digno de la leyenda dorada— Francisco llevaba en su equipaje algunos trajes europeos y estimables presentes: un reloj de ruedecillas, una especie de clavecín o cítara, un rico arcabuz, lentes y espejos. Transformado también en embajador del rey de Portugal, tenía mejor figura, y uno de los grandes feudales le recibió. Durante algunos meses, parecía que su misión iba a ser fecunda; no se trataba ya de conversiones en masa, sino que una lenta y sólida conquista de las almas y unos quinientos o seiscientos bautizados: un resultado estimable. La conquista más sensacional fue la de «Lorenzo», el cantor ambulante medio ciego, del que hablaba todo el Japón y que, bautizado, se hizo el primer jesuita de raza amarilla. Parecían ser legítimas las más amplias esperanzas cuando, llegado con una carta de San Ignacio el nombramiento de Provincial de las Indias orientales, San Francisco Javier hubo de abandonar el país de las islas, donde dejaba una joven cristiandad, para volver a Goa.

Del Japón traía, además de sus animosos recuerdos, una nueva y gran idea. Sin cesar se le había hablado de China, como de la tierra madre de las civilizaciones, del faro que iluminaba a todo el Extremo Oriente. Por lo tanto, había que llevar el Evangelio a China a fin de que, desde allí, irradiara a toda el Asia. Rápidamente arregló en Goa todos los asuntos de la Compañía, reemplazó al insuficiente superior del seminario por el excelente Padre Barzeo, que había hecho maravillas en Ormuz y, legando a los Padres como un testamento espiritual, instrucciones decisivas, que respiraban una intransigente voluntad de humildad, abnegación y sacrificio, volvió al camino del mar.

Humildad, abnegación, sacrificio... ¿Qué otras palabras hubieran calificado mejor las intenciones de esta última etapa? La entrada de la China era Cantón, donde los portugueses tenían un mercado. ¿Cómo llegar allí? De nuevo Malaca, de nuevo el embarque en un mal barco, que llevaba el nombre de *Santa Cruz* —y de nuevo la aventura, los peligros del mar, los piratas y las enfermedades—. Estos serían los peores daños. Cuando el esquife llegaba a la vista de China, en la isla de San-Choan, una maligna fiebre derribó al apóstol. Fue necesario llevarle a tierra, agonizante, desolado por no haber recibido respuesta a una petición de permiso para desembarcar en Cantón, soñando aún con entrar cuanto antes en China y ganar almas en aquel mundo... Allí murió, a las puertas del país deseado, en una mísera cabaña cubierta de paja, entre un diácono hindú y un joven clérigo chino —el futuro Padre Antonio de Santa Fe, a quien debemos el relato de este fin ejemplar—. El joven discípulo no pudo comprender las últimas frases pronunciadas por el apóstol, porque el moribundo, en su delirio, se expresaba en su lengua natal, el vascuence de Navarra... Pero había comprendido que repetía con insistencia el nombre de Jesús. El sábado 3 de diciembre de 1552 moría San Francisco Javier.

¿Era su muerte solitaria la de un vencido? ¿Podía San Francisco Javier decir que toda su obra había sido en vano, a las puertas de ese continente en el que nunca entraría vivo y sobre cuyas tierras ya no sembraría la palabra de Cristo? No. Si es exagerado considerar que toda su obra haya sido un triunfo, si hay que reconocer que, en buena parte, el tiempo descubriría su fragilidad —menos de treinta años después de su muerte las cristiandades de la India se hallarían en graves dificultades y las de Molucas caerían de nuevo en el paganismo— débese también tener en cuenta que, al enfrentarse él solo con la inmensa Asia y con las sólidas posiciones del budismo, un hombre no podía obtener en diez años, resultados muy duraderos. El verdadero papel de San Francisco Javier fue el de presentarse como una avanzadilla, un conquistador, un roturador sublime. Conocía él mismo bien su vocación al exclamar: «Pido a Dios que me conceda la gracia de abrir el camino a otros, aun cuando yo no pueda llegar a ningún resultado.»

«El misionero, como el sembrador, es un hombre que no puede detenerse nunca en su

avance. Un apostolado que no va adelante siempre, no merece el nombre de misionero.» [1] «Debe extender el reino del Divino Redentor hasta la morada más distante y desconocida, hasta el hombre más apartado y recóndito» —así ha fijado Pío XII el deber del misionero.[2] He aquí el más justo elogio y el mejor homenaje rendido al papel del genial aventurero de Cristo, en las palabras del Papa: «Ninguna prudente organización de su trabajo misionero hubiera conseguido los efectos de aquel gran incendio de amor que le consumió en pocos años y que sigue brillando, para siempre, en las orillas del Extremo Oriente.» [3]

Persecuciones y mártires en el "floreciente jardín de Dios"

La historia de las Misiones en Asia, durante los dos siglos que siguen a la muerte de San Francisco Javier, es la historia de la expansión de su obra y la de su destrucción. Al abandonar al Japón en 1551, el gran roturador dejó a un solo Padre, Cosme de Torres, además de unos pequeños y sólidos núcleos; si se les enviara refuerzos, la obra de evangelización tendría buenas ocasiones de extenderse rápidamente. Al año siguiente fue mandado un primer Padre, acompañado de dos hermanos coadjutores, que se pusieron en seguida al trabajo. Cuando en 1556 visitó a las jóvenes iglesias japonesas el Padre Nuñes Barreto —el mismo que había sido Patriarca de Etiopía y ahora era el segundo sucesor de Francisco Javier como Provincial de las Indias Orientales— rindió homenaje, en un relato oficial, al trabajo realizado por el gran apóstol y sus inmediatos sucesores. ¿Ocurría eso sólo porque la situación política era entonces más favorable y porque, en la general anarquía, los daimíos del sur buscaban apoyo en los portugueses para resistir a los príncipes de la Isla de Hondo? ¿O es que había una misteriosa correspondencia entre el Cristianismo y el alma del pueblo nipón, profundamente moral, llena de dignidad y delicadeza? El caso es que los progresos fueron rápidos. Un señor de la isla de Sanga escribía en 1568 extrañado de que una fe «contraria a las leyes, a las costumbres y concepciones del Japón» se impusiera así a tantos compatriotas suyos. A pesar de las dificultades que los océanos y tifones oponían insistentemente a todos los misioneros enviados como refuerzo desde Goa, durante muchos años —el Padre Visitador de Vilhana se ahogó con otros cuatro Padres en un naufragio cerca de Macao— la simiente esparcida por San Francisco Javier no dejó de crecer. Entre aquellos buenos artesanos del primer apostolado, figura en vanguardia el simpático hermano Lorenzo, el trobador ambulante a quien había admitido en la Compañía el mismo apóstol y que, con sus cantos y su atractivo, ganaba para los cristianos —al menos por cierto tiempo— la benevolencia del más poderoso de los señores, Nobunaga, a quien todos saludaban con la frente en tierra...

Quince años después de la marcha de San Francisco Javier, según datos que parecen aceptables, el número de católicos japoneses alcanzaba la cifra de 150 000, ya bastante sorprendente. El Padre Luis Froes, llegado en 1563, creó comunidades cristianas en Omura, Sakai, Nagasaki —que se convirtió en el centro más vivo de la iglesia nipona—; con habilidad, insistió en aquellas cosas que, dentro del Cristianismo, podían recordar a los japoneses sus tradicionales costumbres, por ejemplo, las ceremonias en honor de los muertos; también a él se debe la composición de una «Semana Santa» japonesa, muy conmovedora. Consiguió éxitos sorprendentes, como la conversión de cuatro bonzos. Nobunaga, convertido en dueño del Japón después de una sombría crisis, en la que resultó asesinado el Sogún, odiaba a los monjes budistas y animó a los jesuitas. Y aun su misma caída —destituido, se hizo el «hara-kiri»— no comprometió por mucho tiempo el éxito de los misioneros blancos.

Ocurrió entonces el apogeo del catolicismo

1. Cfr. Monseñor Chappoulie, artículo citado en la Bibliografía.
2. *Evangelii Praecones*, 1951.
3. Discurso al Consejo Superior de Obras Pontificias Misioneras, 28 agosto 1952.

en el Imperio del Sol Naciente, «la época de la grandeza de los bárbaros del sur», como dice una narración budista de la época. Desembarcados en 1579, bajo la dirección del enérgico y sabio organizador Padre Valignani, italiano, catorce jesuitas se repartieron las islas en sectores misionales y, poco a poco, alcanzaron por doquier brillantes éxitos. En menos de treinta años surgieron más de trescientas iglesias; el número de los bautizados se acercaba a 200 000, y el Padre Visitador, en su júbilo, hablaba del Japón como de un «floreciente jardín de Dios». Cuando volvió a la India, llevó consigo una delegación de cuatro jóvenes nipones de la más alta nobleza, bautizados, a los que se proponía enviar al rey de Portugal y al Papa como embajadores de la iglesia japonesa; los cuatro muchachos hicieron un maravilloso viaje —demasiado largo: ¡casi cinco años!— y fueron recibidos con todo fausto por Felipe II (que acababa de ceñir la corona portuguesa) y abrazados por Gregorio XIII; asistieron a la coronación de Sixto V, dieron testimonio en todas partes de su gracia exquisita y, a su regreso, comunicaron a sus compatriotas todas las bellezas que habían conocido en Europa: tres de ellos ingreron en la Compañía de Jesús y uno, Julián Nakaura, llegaría al martirio.

Sin embargo, en medio de tanta dicha, la Iglesia japonesa no tardaría en volver a su camino de dificultades. Primero, el desarrollo del protestantismo en Europa, reflejado, sobre el mar, en la expansión de las fuerzas inglesas y holandesas, con su secuela desagradable de ataques piratas a los barcos en que viajaban los misioneros. Después, la política interior del Japón seguía siendo agitada, cosa que no dejaba de provocar reacciones contra la Iglesia. En 1587 surgió la primera alarma: el «Taikosama» o «Jefe Supremo» (como él mismo se hacía llamar, aun cuando no pasaba de ser un vulgar jefe de banda) que había destronado al benévolo Nobunaga, lanzó los primeros edictos anticatólicos. El motivo fue que dos jóvenes cristianas se habían negado a entrar en su serrallo. Los jesuitas procuraron no aparecer demasiado hasta que pasara la tormenta; después volvieron a surgir. Eran por entonces ciento treinta y cuatro, al frente de 300 000 fieles. Por petición suya habíase creado en 1592 el primer obispado japonés, con residencia en Funai. Pero entonces estalló el drama.

Obedeció éste a diversas y complejas causas. Unas, de política interior nipona: Hideyshi, el «Taikosama», podía darse cuenta de la importancia que adquirían las cristiandades y pudo concebir el propósito de exterminarlas. Desde luego, 50 000 bautismos en cinco años eran para impresionar a cualquiera. ¿Y no cometió un error el Provincial Coelho, al pedirle que interviniera contra uno de sus vasallos, católico apóstata? Pero sobre todo, al concluir con el régimen feudal y empeñarse en crear un Estado unido y centralizado, aquel hombre fuerte se vio arrastrado automáticamente a un nacionalismo más o menos xenófobo. Movimiento que debía acentuarse después, cuando Iegatsu fundó la poderosa dinastía de los *shoguns* de Tokugawa.

Pero existen otras causas de la catástrofe que iba a abatirse sobre el Japón cristiano, cuya responsabilidad hay que hallarla en los mismos católicos, y hasta, parcialmente, en los jesuitas. El éxito extraordinario de la misión nipona trajo como consecuencia el que otras Ordenes acudieran allí a recoger laureles: en particular, los franciscanos españoles establecidos en las Filipinas. Con mucha prudencia, y no sólo con miras a los intereses de la Compañía, los jesuitas objetaron que la aparición de costumbres diferentes y de usos diversos —y aun de teologías más o menos divergentes— podría desconcertar a los neófitos japoneses; obtuvieron así, en 1585, una Bula de Gregorio XIII que les garantizaba el monopolio de las misiones japonesas. Pero los frailes mendicantes impulsados —tenemos que creerlo así— por un celo puramente apostólico, aunque intempestivo, no cesaron de luchar sin tregua hasta obtener de Clemente VIII la Bula (1600) que les permitía el predicar en el Japón. En vano protestó de ello ante Felipe III el obispo Cerqueira.

¡Y si por lo menos los recién llegados hubiesen imitado la prudencia de los jesuitas! ¡Si hubiesen sido modestos y discretos! Pero se comportaron con la misma arrogancia que tantos

habían manifestado ya en América; excesivamente unidos a los traficantes portugueses, aparecieron ante los japoneses como lo que eran: unos extranjeros —cosa que los jesuitas habían conseguido hacer olvidar—. Bastó un incidente para que se desencadenara el furor del Emperador. En 1596, un capitán español, cuyo barco había encallado en la costa nipona, se opuso a la confiscación del cargamento —lo que era costumbre ordinaria en el Japón— e intimado por los oficiales nipones, fue lo bastante estúpido para decir a aquellos funcionarios que el rey de España vendría a vengar la injuria, y que conquistaría al Japón como había hecho con América, y añadió que los misioneros estaban allí para preparar la ofensiva... Se hubiera necesitado un verdadero milagro o una casualidad para que Taikosama no contestara a semejante provocación.

La persecución, empero, había de tener consecuencias tanto más catastróficas, cuanto que los jesuitas, en vez de invitar a los católicos japoneses al sacerdocio, les tuvieron separados de él durante mucho tiempo. ¡El primer indígena ordenado no lo fue hasta 1601! Sospechaban que, entre los recién convertidos, la formación teológica no era suficiente; pensaban también que, demasiado pobres en conjunto, aquellos católicos japoneses no podrían mantener dignamente su sacerdocio. Por otra parte, las autoridades hispano-portuguesas consideraban que la creación de un clero indígena estaría en contradicción con las famosas bulas que confiaban al cuidado de ambas coronas el privilegio de la evangelización: hasta tal punto, que cuando en 1618 el franciscano bienaventurado Sotelo obtuvo del Papa Paulo V la promesa de la creación de un episcopado japonés indígena, el rey Felipe III le hizo expulsar de sus estados y aun le detuvo durante algún tiempo en la prisión de Manila. Constreñido a no ser más que una Iglesia de «misión», el catolicismo japonés seguiría la suerte de sus misioneros europeos y cuando éstos fueran expulsados de su tierra, las cristiandades niponas no podrían subsistir.

Estalló una primera persecución en 1596 —todavía relativamente moderada— que no llegó a la sistemática destrucción del Cristianismo. Mas no por eso hizo menos víctimas. Seis religiosos franciscanos y veinte neófitos —entre los que había tres hermanos coadjutores jesuitas— fueron arrestados, conducidos a Nagasaki, juzgados y condenados a la crucifixión el 5 de febrero de 1597; entre ellos había un anciano y tres niños de once a trece años, cuya sublime muerte fue digna (siendo histórica en todos sus detalles) de aquellos mártires de la «Leyenda Dorada», que cantaban en el suplicio. Aquel primer derramamiento de sangre no tuvo resultados lamentables para el desenvolvimiento de la Iglesia nipona; por el contrario, rodeados en seguida de una inmensa veneración —de la que dio testimonio una conmovedora carta colectiva dirigida a la Santa Sede para pedir la inmediata canonización de los veintiséis crucificados— los mártires, con su muerte, predicaron con el ejemplo. Entre 1598 y 1612, contáronse más de 100 000 nuevas conversiones: la Iglesia del Japón alcanzaba ya el medio millón de fieles.

La segunda persecución aniquiló a aquella joven y viva cristiandad y arrasó durante siglos el «floreciente jardín de Dios». Esta persecución tuvo origen en un hecho bastante innoble: la llegada de mercaderes protestantes holandeses e ingleses, por razones comerciales, ante el Shogun, y su denuncia de que los católicos portugueses y españoles estaban prontos a insurreccionarse contra su autoridad y que los soberanos católicos de Europa le atacarían y desembarcarían en sus islas. Asustado, Ieyatsu promulgó en 1614 un decreto por el que expulsaba a los misioneros, condenaba la religión «de los bárbaros del sur» y ordenaba la destrucción de sus iglesias. Más de cien misioneros jesuitas fueron conducidos a Manila o Macao, debidamente prevenidos de que, si volvían, serían irremediablemente condenados a muerte. Todos los puertos quedaron rigurosamente vigilados desde entonces. En cuanto a los católicos japoneses, se encontraron de pronto frente a innumerables molestias y, más adelante, a verdaderas maldades. A pesar de los heroicos esfuerzos de algunos grupos de jesuitas y franciscanos que se atrevieron a permanecer clandestinamente en el país —y aun de otros que lograron volver—, las comunidades católicas, privadas de su clero, no

tenían muchas posibilidades de subsistir. Cuando, a partir de 1623,[1] se desencadenó la terrible persecución del Shogun Yemitsu, digno émulo en la historia cristiana de Decio o Diocleciano, junto a admirables actos de heroísmo de los mártires torturados, quemados a fuego lento, ahogados en estiércol, habría también numerosas defecciones y huidas. Cuarenta años más tarde, la Iglesia católica nipona había muerto, y sólo podían entrar en el Imperio del Sol Naciente los traficantes protestantes de Holanda, quienes debían pisar una cruz antes de ser autorizados a desembarcar...

Tal vez la más profunda razón de esta catástrofe residía en el error de método cometido por los mismos misioneros: el Cristianismo, como religión de extranjeros, religión importada, no había sabido ahondar en el «floreciente jardín» raíces lo bastante vivas; no había sabido —¡oh, San Pablo!— «japonizarse con los mismos japoneses». Por lo menos, este error no se repetiría en la China y en la India.

Cristo entra en el "Cathay" con "Li-Mateo"

En 1583 desembarçaban en Macao, enviados por sus superiores a la misión de China, dos jesuitas italianos de buena presencia: el Padre Miguel Ruggieri —siciliano que ya había estado en breves ocasiones en aquellos parajes— y el Padre Mateo Ricci. Macao era, por entonces, el único punto de apoyo con que oficialmente contaban los cristianos a las puertas del Imperio «del Medio», llamada también «la ciudad del Santo Nombre de Dios». Y aunque con frecuencia hablábase en China de aquel puesto de mercado como de un «cáncer en el costado del Augusto Imperio» que la avidez de los mandarines de Cantón había mantenido a los portugueses, establecidos en la pequeña península de Macao, fácilmente aislable; no sin que los funcionarios imperiales sacaran buen partido del comercio que con Europa se llevaba a cabo en aquel célebre puerto franco. Hacía ya más de treinta años que San Francisco Javier había muerto en la pequeña isla de San-Choan, a las puertas de la ribera de Cantón, a la que todos los misioneros saludaban con una fervorosa oración siempre que sus barcos pasaban a aquella altura. La China no estaba entonces más abierta al Evangelio que en los días en que el santo roturador la contemplaba con sus postreras miradas, tan cercana y sin embargo tan inaccesible. Con todo, algunos valerosos misioneros habían puesto el pie en aquellas tierras: en 1555, de paso para el Japón, el Padre Visitador Nuñes Barreto pudo hacer allí dos breves paradas de un mes: al año siguiente, un dominico, el Padre Gaspar de la Cruz, se paseó también libremente por la región de Cantón sin que se le molestara. Cuando el Padre Valignani fue nombrado Visitador General para las Indias, en 1573, decidió establecer sólidamente en Macao un centro de operaciones misioneras para la China y enviar allí al mejor de sus discípulos de Roma cuando él era Prefecto del Colegio de la Compañía: el Padre Mateo Ricci.

Penetrar en el corazón de China, pasaba entonces por la peor de las aventuras. Era lo mismo que ocurría con todo el centro de Asia: ¡si apenas se sospechaba la existencia del Himalaya! Existía, además, a propósito de la China un discutidísimo misterio geográfico: ¿se trataba del famoso «Cathay» del que había hablado Marco Polo en su *Libro de las Maravillas*? ¿Era en realidad este país de las pagodas, la tierra de la seda, visitado por el viajero veneciano? ¿Resultaba posible llegar a él por el continente? Así lo había creído San Francisco Javier; incluso había escrito a San Ignacio, poco antes de partir en su último viaje, que proyectaba ir directamente desde China a Europa por las tierras del Santo Sepulcro... Es evidente que la ignorancia de las costumbres, de la literatura y de la religión de los chinos estaba tan extendida como la de su geografía. Abundaban los libros sobre estas cuestiones, y muchos traducidos al árabe; pero eran bien pocos los occidentales que pensaran en estudiarlos.

1. Cfr., para la historia de esta persecución, el siguiente tomo de la presente Historia de la Iglesia.

El mérito singular de *Mateo Ricci* (1552-1610) consistió, desde su nombramiento para la misión china, en preparar científicamente su obra apostólica, con todos los recursos de una inteligencia extraordinaria. Nacido en el seno de una buena familia, en Macerata, de la Marca de Ancona, ingresó en la Compañía a los diecinueve años, y desde el principio dio a conocer un talento enciclopédico, muy a lo «humanista del Renacimiento», igualmente brillante en las letras clásicas, en filosofía, teología y en cuestiones matemáticas, cosmografía y astronomía: lo que no le sirvió poco, como vamos a ver. Destinado a la India, en 1578, como profesor en el Colegio de Goa, y después en el de Cochín, cuando supo que su antiguo maestro, hecho ahora superior, pensaba en él para la misión de China, aprendió a hablar decentemente el chino en un año, y aun llegó a escribirlo un poco. Con su bello y grave rostro, su luenga barba y su aire reservado, se le hubiera tomado ya por un oriental; y, para colmo, su tez de italiano del sur no tenía nada de blanca y rosada...

Antes de llegar a China, Mateo Ricci ya la conocía. Había estudiado a sus filósofos, a sus clásicos y sus religiones. Sabía que los chinos consideraban a su país como «la cabeza, o más aún, como el cuerpo del mundo», y que no sería prudente oponerse a este orgullo. No ignoraba que la casta de los letrados ejercía una considerable influencia, y sacó la conclusión de que convenía dirigirse a ellos ante todo para ganar su confianza, si fuera posible. Jamás estrategia misional había sido tan profundamente meditada como la de este sutil y sabio jesuita.

Instalados primero en Tchao-Keu, los dos misioneros Ruggieri y Ricci continuaron ante todo en el prudente estudio del medio social, y en la preparación de su empresa futura, sin intentar por entonces comenzar un apostolado activo. El Padre Ricci tenía una notable habilidad para el pincel y sus cuadros le consiguieron la estima de los doctos y letrados. Y mientras el Padre Ruggieri regresaba a Europa, para exponer ante la Santa Sede y la Compañía la situación de la China, el Padre Ricci prosiguió en sus esfuerzos de aproximación, primero en Tchao-Keu y después en Nankín y Pekín.

Podía decirse que ya conocía bien a la China y a los chinos, y sobre todo a los intelectuales. En sus estudios sobre las religiones practicadas en el Imperio, distinguió perfectamente al *taoísmo,* amalgama de supersticiones politeístas, al *budismo,* agnóstico y bastante desnaturalizado, y sobre todo la filosofía moral del *confucionismo,* más ética que doctrina religiosa; igualmente se dio cuenta de que lo más selecto de la intelectualidad china era confucionista. Tomando pues posiciones contra el budismo y el taoísmo, no perdió ocasión de demostrar a los confucionistas que el Cristianismo tenía muchas semejanzas con su doctrina, poniendo habilísimamente en claro los puntos de coincidencia. La técnica no era nueva: era la que habían usado los Padres de la Iglesia con los filósofos griegos, y Santo Tomás con respecto a Aristóteles. Y allí donde faltaban los puntos de contacto, los creaba el sutil jesuita. Por ejemplo: en chino no existía la palabra «Dios», y Ricci admitió que la expresión «Señor del Cielo» o «Soberano Señor» expresaba lo mismo a maravilla. En cuanto a determinados ritos chinos, como la prosternación o la incensación, era cosa sencillísima integrarlos en el Cristianismo. De esta manera, los convertidos no tenían necesidad alguna de cambiar sus inmemoriales costumbres al recibir el bautismo. Los doctos chinos entraron gustosamente en relación con aquel hombre elocuente y culto, que tantas cosas maravillosas les enseñaba, sin atacar a sus costumbres. Y en seguida le dieron, insigne honor, un nombre de letrado en su casta: *Li-Mateo,* traducción fonética de su nombre cristiano.

Pero lo que maravillaba aún más a aquellos espíritus curiosos y ávidos de saber, fueron los instrumentos llevados por los jesuitas, ignorados en la China: los relojes de misterioso tictac; el prisma que al descomponer los rayos solares les hizo creer en un prodigio; el astrolabio y la brújula... El ejemplar del *Theatrum mundi,* el mapa del flamenco Ortelius, que llevaba Ricci, dejó en el estupor a cuantos lo vieron. Hasta tal punto, que el mismo emperador, San-Li, deseó conocer a extranjeros tan sabios y les convocó en su «Ciudad Prohibida». El Padre Ricci y sus ayudantes se presentaron ante él vestidos

con las ropas de seda de los mandarines —adoptadas después de varios años—, con sus nombres de chinos doctos y con las maneras más chinas. No se precisaron menos de media docena de visitas (de unas cuatro o cinco horas cada una) para sosegar la imperial curiosidad y la de la corte. Asombrado, el «Hijo del Cielo» hízose explicar el uso de los instrumentos y, cuando vio el mapa, suplicó al Padre Ricci que se lo hiciera copiar. Pero el misionero, habilísimo, no se limitó a ejecutar servilmente la orden: antiguo alumno del Padre Clavius, tenía suficientes ideas de geografía y cosmografía para hacer un nuevo planisferio en el que ocupara el centro —como convenía— el Imperio chino, de manera que pareciese más grande. La llegada de aquel mapa tuvo tal importancia que en los anales de los Ming se conservó oficialmente su recuerdo. Entusiasmado, ordenó el Emperador que se hicieran copias de aquella obra maestra para todas las provincias de sus vastos dominios, y concedió al jesuita —su nuevo Ptolomeo— la autorización para predicar libremente por doquier, lo cual era lo que el misionero pretendía.

¡Resultado admirable de un método de apostolado que —hay que confesarlo— no estaba al alcance de todo el mundo! Además, a lo largo de sus trabajos, el Padre Ricci había demostrado, de manera formal, la identidad entre el «Cathay», el país de las Pagodas y la China. Tanto, que la Compañía de Jesús, queriendo cerciorarse de ello, encargó a uno de sus hermanos coadjutores, Bento de Goes, portugués natural de las Azores de un pasado algo tormentoso, que intentara la aventura; y en unos cuatro años y medio, vestido de mercader, el hermano consiguió llegar a Goa a Sut-Cheu, en la China, donde expiró rendido por el esfuerzo, en brazos de un cristiano enviado por el Padre Ricci a su encuentro. ¡Habíase destruido para siempre el misterio del «Cathay».

En cuanto a los resultados estrictamente apostólicos de la obra del Padre Ricci, pueden parecer a primera vista, desproporcionados con la inmensa cantidad de inteligencia y esfuerzos gastados. Cuando murió el 14 de mayo de 1610 —el mismo día en que caía en París, bajo el puñal de Ravaillac, Enrique IV— el número de convertidos chinos no pasaba de 2 500. Pero es cierto que casi todos pertenecían a lo mejor y más selecto de la sociedad china, como el «Doctor Li», primer matemático de su país y traductor, además, de Aristóteles; y como tantos altos funcionarios y hasta un futuro virrey. Evidentemente era un pequeño rebaño el que custodiaba el jesuita matemático y cartógrafo, pero la puerta quedaba abierta en adelante, y por ella podrían los misioneros penetrar en el gran Imperio. Tan excelente pareció el método puesto en marcha por *Li-Mateo* que numerosísimos jesuitas lo utilizaron; y durante cerca de un siglo, en la corte de Pekín, los astrónomos y matemáticos oficiales del emperador fueron jesuitas. Hacia 1650 se estimaba en unos 150 000 el número de católicos chinos, y la Santa Sede pensaba en erigir en Pekín un Patriarcado, que hubiera contado con dos o tres arzobispos y una docena de obispados. Magnífica recompensa póstuma para el misionero genial que, mostrando al «Hijo del Cielo» las estrellas con sus lentes de telescopio, consiguió abrir para Cristo al país más cerrado y difícil de su tiempo.[1]

"Brahman entre los brahmanes": El Padre De Nobili

Si existía un país en que se hubiera cometido el error de querer imponer a los indígenas convertidos las formas y métodos del catolicismo europeo, ese país era, desde luego, la India. San Francisco Javier había realizado admirables esfuerzos para arrancar aquellas misiones a las deplorables prácticas que conducían a la identificación, en el ánimo de los indígenas, de los misioneros y los conquistadores europeos. Sobre todo en los medios y regiones pobres, obtuvo los resultados ya vistos. Pero, ¿había

1. Desgraciadamente, unos 25 años más tarde, la Disputa de los Ritos, desencadenada por los dominicos, trajo deplorables consecuencias. La idea del P. Ricci de «bautizar» los usos y costumbres de los chinos fue calificada de inaceptable. (Cfr. el siguiente tomo de la presente HISTORIA.)

medido la importancia del régimen de castas, comprendiendo que no se podía prescindir de ellas? Sempiterno errante, no había tenido demasiado tiempo de profundizar en el conocimiento de los idiomas y civilizaciones de la India; en 1548, había ordenado que se llevara a cabo un diccionario y una gramática de la lengua tamul, hablada en las costas meridionales del Dekan. Pero el trabajo había concluido en un desastre y los traductores cometieron errores enormes, a veces regocijantes: así, para designar la Misa, escribieron «misal», palabra que en tamul significa mostachos.

En la segunda mitad del siglo XVI, en toda la India, no había llegado seriamente el Evangelio más que a las costas del Cabo Comorín, el Travancor, algo del Coromandel y la isla de Ceilán: en total, unos 300 000 bautizados. El arzobispado de Goa, con sus diócesis sufragáneas de Meliapur y Cranganor (sin hablar de la de Macao, en la China), constituía un magnífico conjunto en el que en realidad había muy poca espiritualidad: diócesis de administración calcada de la europea, bastante más portuguesas que hindúes. Sin embargo, en 1599, el catolicismo consiguió un agradable triunfo: los 200 000 descendientes de los «cristianos de Santo Tomás» de la región de Cochín, que dependían del patriarca jacobita —es decir, hereje y cismático— de Mesopotamia, impresionados por el recuerdo de la visita de San Francisco Javier, decidieron someterse a la Santa Sede. Por desgracia, muy pronto la estupidez de algunos misioneros occidentales les indujo a volverse atrás de su decisión; se quería latinizarse por la fuerza el rito sirio-caldeo, que había sido siempre el de aquellas viejas cristiandades, e incluso se les prohibía rezar en la lengua popular del Malabar; aquella tensión desembocaría en 1663 en un nuevo cisma.[1] Incidente demasiado significativo de un desagradable estado de ánimo bastante extendido.

Un misionero, en 1610, juzgaba así este estado de ánimo: «Una de las grandes imprudencias cometidas por los portugueses es el haber aceptado, apropiándoselo, el nombre de *prangui* —con que les designaban los hindúes— y aun haber llamado al Cristianismo la religión de los pranguis, tal como se ve en sus catecismos. Se ha dicho incluso que "practicar la religión cristiana es vivir como los pranguis". De ahí procede en este país el prejuicio de que el Cristianismo es exclusivamente la religión de los pranguis, y que el crucifijo es su señal propia. Tales imprudencias hacían imposible para siempre la predicación del santo Evangelio en aquellos pueblos.»

El misionero que tan lúcidamente juzgaba la situación era un jesuita italiano, el Padre *Roberto De Nobili* (1577-1656). Sobrino segundo del Papa Julio III y sobrino del cardenal De Nobili y del cardenal Belarmino, hijo del señor de Montepulciano, en Toscana, era, en toda la extensión de la palabra, un aristócrata y, cuando se presentaba como un «rajah» de Europa, no engañaba a nadie. Ingresado en la Compañía de Jesús, sintió pronto un especial atractivo por la India; y el ejemplo de San Francisco Javier enardeció su espíritu. Pidió con insistencia que se le enviara a la misión, y, en 1604, fue atendido su deseo. Desembarcado en Goa, destinado por algún tiempo al colegio de Cochín, y enviado en seguida a la costa de la Pesquería, fue por fin designado, en 1606, para un puesto en el interior, en Maduré.

En aquellas tierras, los resultados de la obra apostólica eran prácticamente nulos. A lo más, se llegaba a bautizar «in articulo mortis» a algún indígena. El director de la misión, Padre Fernández, era un santo varón, es verdad: pero su celo no daba resultado alguno. Después de reflexionar sobre aquella situación, el Padre De Nobili comprendió la causa. El buen Padre vivía como un «prangui», sin tener en cuenta la organización social y religiosa, mucho más estricta aún en aquel lugar apartado de la costa. Los brahmanes le despreciaban, porque frecuentaba a los parias; en cuanto a la plebe, lo tenían por un bárbaro capaz de comer carne de buey y de beber bebidas embriagadoras: de esta forma, el «prangui» no había hecho más que fracasar en todos sus esfuerzos de apostolado.

Aquello fue una luz para el Padre De No-

1. Parte de la iglesia sirio-malabar volvió al catolicismo en 1930.

bili. Para salir adelante allí donde su antecesor no había encontrado más que dificultades, era preciso cambiar del todo el método. Puesto que las castas más elevadas formaban evidentemente la opinión, a ellas había que dirigirse. Y el único medio de obrar sobre esas castas era —como el Padre Ricci había hecho en China— identificarse con ellas, hacerse «brahman entre los brahmanes». Pasando en seguida de la idea a la práctica, vistió el traje amarillo de los «sannyasis» o ascetas, gentes muy respetadas. Llevó como ellos la toca en forma de turbante, el velo rojo sobre la cabeza, caído hacia la espalda y recogido en el brazo izquierdo. Prendióse en el pecho el «punul» de los brahmanes, el cordón de cinco hilos, tres de oro y dos de plata, en cuyo extremo puso una cruz. Adoptó también las sandalias con suela de madera y una clavija entre los dedos; ni se olvidó —en su primera salida en público— del bordón y el vaso de cuero que servía a los brahmanes para recoger las ofrendas. Su alojamiento fue la choza tradicional de los ermitaños, de aquellos «sannyasis» con los que deseaba identificarse totalmente.

Pronto se habló en todo el Maduré de aquel rajah romano que se había transformado en asceta, que jamás comía carne ni bebía vino y sólo se alimentaba de legumbres, y al que nunca se veía hablar con un «intocable» paria. Rodeóle un movimiento de curiosidad, estima y simpatía; el Padre había estudiado cuidadosamente el idioma indio, al pueblo y sus costumbres; hablaba fácilmente el tamul, idioma popular, y poseía a fondo el sánscrito. Su conocimiento de los libros sagrados hindúes llegó a ser tan profundo que los más sabios brahmanes venían a conversar con él, maravillados de oírle citar de memoria a sus autores. ¡Y llegaron hasta preguntarle, a él, que era europeo, la explicación de ciertos puntos oscuros de su doctrina! En la lectura de los *Vedas*, el Padre De Nobili halló un fondo de tradición del que iba a hacer buen uso; según se contaba allí, hacía tiempo que los hombres poseían cuatro vías para llegar a la verdad y a la salvación, pero a causa de la malicia humana, la cuarta de esas vías (y la más segura) habíase extraviado... Como en otra ocasión San Pablo aseguró a los atenienses que el «Dios desconocido» no era otro que Cristo, así el Padre De Nobili explicaba ahora a los brahmanes que aquella vía perdida era el Cristianismo. Y supo ser tan persuasivo que en 1609 se convirtieron setenta de ellos; y este ejemplo fue seguido por otros, no sólo en el Maduré, sino aun en el Misora y en el Carnate. Por supuesto, el jesuita consintió a todos aquellos neófitos que al convertirse lo hacían persuadidos de que no rompían con una fe anterior y con sus viejas costumbres, que conservaran todo aquello que en sus tradiciones no pareciera idolátrico o supersticioso.

Tan hábil método no gustó a todos los cristianos, y menos al Padre Fernández, que veía en ellos una desaprobación de los propios y, además, un ultraje al orgullo nacional. Al condenar al «pranguismo» con la franqueza con que lo hacía el Padre De Nobili, ¿no había riesgo de expulsar a los portugueses de los dominios sobre los que tenían privilegio de evangelización? Acusado ante el Padre Visitador, el jesuita italiano se defendió en una extensa y sólida memoria, que hoy poseemos y que constituye uno de los mejores tratados de misionología que puedan leerse. Mostraba en ella que su técnica era la que había logrado siempre mejores triunfos a la Iglesia, la que el Papa San Gregorio había, hace tiempo, aconsejado a los misioneros enviados a la conquista de Inglaterra. En una detenida revisión de las inculpaciones que se le hacían —vestir a la moda hindú, aceptar los baños rituales, la incensación con sándalo y el cordón de los brahmanes— probaba que esas acusaciones eran absurdas. Por lo que respecta a la reglamentación implantada en su iglesia para la admisión de los neófitos de las castas superiores, explicaba el Padre De Nobili que había sido llevado a ello por los mismos catecúmenos, a los que la sola presencia de los parias hubiera separado irremisiblemente de la fe. A pesar de su enérgica defensa, el Padre Fernández logró que se le condenara, y que la Inquisición de Goa desaprobara los métodos de su correligionario. Pero no se desanimó De Nobili; apeló al Tribunal superior de la Inquisición en Lisboa, que le hizo justicia en una decisión que Gregorio XV confirmó de modo formal. El

asunto de los «ritos malabares», como se decía entonces, quedaba arreglado, pero volvería a litigio en el siglo XVIII, y será una de las cuestiones más traídas y llevadas contra la Compañía. Decidióse en Roma solamente que en adelante habría dos categorías de misioneros: los unos, brahmanes, para las altas castas, y los otros, «pandaras», para los parias.

Cuando murió en 1656, en el colegio de Santo Tomé, el Padre De Nobili dejaba en el Maduré, en Trichinópoli y en Selam, después de casi medio siglo de apostolado, una misión en plena prosperidad y una cristiandad de cien mil almas. La misión moderna cuenta en él, legítimamente, con un precursor.

Misiones no jesuitas: Los carmelitas en el país del Sah

Si los jesuitas ocuparon indiscutiblemente el primer puesto en la gran batalla misional a partir de 1550, no puede decirse que fueran los únicos en participar en la contienda. Muchas ramas de los franciscanos se distinguieron por su celo: calzados, capuchinos, recoletos, sobre todo. Los dominicos, esforzados en los comienzos de los establecimientos misioneros de América latina, prosigueron en su obra y se empeñaron en nuevas empresas. Entre las Ordenes nuevas, la de los carmelitas descalzos surgió como la más emprendedora. No sin internas dificultades, puesto que mientras la rama italiana, fiel a las lecciones del ardiente Padre Jerónimo Gracián, se erigía en protagonista de la misión, la rama española, regida por el genovés Nicolás Doria, el enemigo de San Juan de la Cruz[1] mostrábase hostil a la idea misionera; por último, los italianos impusieron sus puntos de vista y los carmelitas partieron a la conquista de las tierras paganas, con la cruz en alto. Entre 1550 y 1622[2] extendieron numerosas y variadas misiones por el mundo y obtuvieron resultados variables; imposible es el evocarlos a todos y bastará con escoger tres ejemplos.

Fijémonos, por ejemplo, en el corazón del extenso océano Pacífico, en el vasto archipiélago que Magallanes ha descubierto, y hecho ocupar —vagamente— por Carlos V, en 1542, lo que le permite decir que «el sol no se ponía en sus tierras»; a esas islas se las ha llamado «Filipinas», en honor del Infante don Felipe. Cuando éste se convierte en Felipe II, se interesa por los lejanos dominios y envía allí a sus misioneros «para atraer a los indígenas de aquel país al conocimiento de nuestra santa fe católica y para acrecentamiento del patrimonio de la Corona real de Castilla»: apostolado e interés, siempre es el mismo principio del patronato. Cuando, en 1565, el vasco Miguel López de Legazpi se instala en las islas, lleva la formal instrucción de proteger y ayudar a los agustinos, que comienzan su labor apostólica. Poco después, en 1577, llegan los franciscanos y se entregan vigorosamente al trabajo. En Luzón surge la ciudad de Manila y rápidamente adquiere la categoría de capital católica del Pacífico. Los indígenas, benévolos y dóciles en conjunto, aceptan fácilmente el bautismo: una especie de censo en 1591 asegura que los catecúmenos son 667 000. Entretanto, han llegado los dominicos, también guiados por un celo extremo; ellos son los fundadores de la Universidad de Santo Tomás —¡de Aquino, por supuesto!—. Y cuando Manila se convierte en sede episcopal, son los dominicos quienes obtienen el título de obispo para el Padre Domingo Salazar, hombre notable por todos conceptos. Los valerosos frailes del hábito blanco y negro no dudan en aventurarse en las más impenetrables islas, y hasta en las más hostiles; así los Padres Alfonso, García y Onofre mueren mártires en Nueva Segovia. A comienzos del siglo XVII, las Filipinas constituyen, en medio del gran océano, un bastión del catolicismo, de un catolicismo bastante especial, mezcla de hispanismo y de nostalgias polinesias; pero un catolicismo muy activo: Manila, convertida en arzobispado en 1595, posee obispados sufragáneos a miles de leguas; de sus puertos salen los misioneros (como los que fueron al

1. Cfr. en este mismo volumen, c. II.
2. Sobre la importancia de esta fecha, ver el último párrafo del presente capítulo y el del capítulo siguiente.

Japón con los resultados ya vistos); y la cruz acaba de ser plantada en las islas Célebes y Molucas.

También había sido puesta en Java, en 1584, por manos franciscanas. Conociendo —sin duda después de los viajes jesuitas de reconocimiento— que en las islas de la Sonda había algunos reinos paganos, prudentemente pensaron que les sería más fácil conseguir allí conversiones que en las tierras dominadas por el Islam. Efectivamente, consiguieron instalarse en uno de aquellos reinos, al norte de la isla, en medio de una población extremadamente salvaje, donde la antropofagia hacía aún sus víctimas; fundaron una iglesia, de la que puede decirse que resultó sumamente avanzada con respecto a su siglo. Pero aquella audaz empresa no duró demasiado; después de quince o veinte años, la conquista de la pequeña colonia católica por el Islam, hacia 1600, acabó con tan minúscula cristiandad.

De todas, la más extraordinaria aventura fue la que corrieron en Persia alrededor del año 1600 unos cuantos Padres carmelitas, enviados por la Santa Sede ante el Sah de los Sahs. El soberano era por entonces el ilustre Sah Abbas (1559-1612) al que la historia iraní evoca con justicia como uno de sus más gloriosos príncipes. Hombre inteligente y enérgico, al que no estorbaban en su acción los escrúpulos humanitarios; cuando administraba justicia, aparecía rodeado de doce verdugos, además de una jauría de grandes perros de Malasia y de un tigre: estos animales eran los encargados de concluir la obra de su justicia... Pero aquel poderoso señor odiaba a los turcos, sus vecinos y enemigos hereditarios de su raza; la nación persa era chiita, es decir, herética a los ojos de los ortodoxos musulmanes, y destinada al castigo de Alah; pero, considerado como el «Mahdi», el último Imán, por sus fanáticos monjes-soldados, el sah era por entonces bastante más fuerte que su rival el sultán, y acababa de derrotarle: dos provincias cristianas, Georgia y Armenia, habían caído en sus manos. Con sutil política, el sah Abbas estaba convencido de que contra un enemigo como el turco había que usar de la política de cerco; y con este motivo, había entrado en relaciones con Occidente para que se le enviaran religiosos portugueses de Ormuz y Goa; en su corte habían hallado acogida dos sorprendentes aventureros ingleses, los hermanos Sherley, verdaderos predecesores del coronel Lawrence, y les encargó la modernización y europeización de su imperio. En 1600, resolvióse a enviar al Papa una embajada, dirigida por uno de los Sherley y un alto personaje de su corte, portador de una carta personal, en la que proponía al Pontífice que se entendiera con él para abatir a «aquel león monstruoso, aquella hiena sanguinaria, el turco, y para romperle los dientes para siempre».

Era Papa Clemente VIII y la invitación del sah le halló en las mejores disposiciones: el jesuita portugués Francisco Da Costa acababa de explicarle que el sah, por odio al turco, se mostraba muy favorable para con los cristianos; y la idea de coger por la retaguardia al turco, con vistas a una cruzada, entusiasmó al Papa tanto como la de implantar una nueva cristiandad en el Irán. Respondió pues el Pontífice a la carta del soberano persa con una bella misiva en la que se calificaba al sultán con los mismos términos «bestiales»; y encargó a Da Costa y a otro Padre que llevaran su respuesta a Ispahan. Todo esto formaba la parte diplomática del programa; ahora quedaba enfrentarse con la otra: la evangelización. Por esa época había estallado entre España, Portugal y el Papado una guerra sorda con respecto a las misiones —de la que hablaremos más adelante—: el Papa estaba cada vez más convencido de que, para dar a la misión toda su expansión, había que sustraerla a la autoridad del patronato hispano-portugués, y someterla a su dirección pontificia: idea que desembocaría, poco después, en la creación de la Congregación de Propaganda. Sabiendo que el arzobispo de Goa, por orden del virrey, había enviado ante el sah a una pequeña delegación de religiosos agustinos, Clemente VIII buscó a otra Orden que aceptara marchar a Persia en representación del Pontífice.

Precisamente entonces llegó a él un grupo de carmelitas descalzos, que pertenecían a la provincia de Nápoles, un joven español y tres italianos, quienes le proponían en una extensa

y vigorosa relación marchar a Tierra Santa para fundar un monasterio en aquel país donde la Orden había tenido sus lejanos orígenes. En la primera página del relato, Clemente VIII escribió: *In Persidem,* y al recibir a los candidatos misioneros les explicó cuán importante era, a sus ojos, que en vez de ir a Palestina a dejarse matar, partieran para Persia; y en recuerdo de los primeros apóstoles que, según la tradición, habían evangelizado las tierras persas, el Papa llamó a los dos jefes de la expedición Pablo-Simón y Juan-Tadeo, y les confió una nueva carta para el sah.

Comenzaba entonces para los carmelitas una aventura de muchos episodios, sobre la que resultaría fácil escribir la más apasionante novela. Hubiérase dicho que todo se había puesto de acuerdo para convertir el viaje de los buenos Padres en lo más ingrato y su tarea en lo más difícil. Todo comenzó en Bohemia, donde los herejes les registraron y maltrataron, para ver si bajo sus capuchas no ocultaban cuernos diabólicos. Después, al entrar en Rusia, llegaron en plena crisis, a raíz de la misteriosa desaparición del pequeño Dmitri, hijo de Iván IV, y la subida al trono de Boris Godunov. Protegidos por los polacos, y sospechosos, por eso mismo, de ser agentes secretos del «falso Dmitri», el misterioso personaje que se hacía pasar por verdadero zar y que además se había hecho católico, los carmelitas tuvieron que permanecer más de un año detenidos en la frontera rusopolaca. Después, ya en el imperio de los zares, surgieron otras pruebas. Rusia hallábase entonces en plena anarquía; un segundo «falso Dmitri» acababa de surgir, y nadie sabía quién era el dueño de la situación. Detenidos en Tsaritsin durante un interminable invierno en que el escorbuto acabó con dos de ellos, los buenos frailes se preguntaban si alguna vez llegarían a aquella tierra prometida de Persia, a la que seguían destinándoles los imperiosos Breves del Papa. Por fin, un cambio político de Moscú les dejó vía abierta: el jesuita Francisco Da Costa, que precisamente volvía de su embajada por el Volga, les aseguró que en Ispahan les esperaban acontecimientos que les resarcirían de todas sus penas; hacía ya tres años que los Padres Pablo-Simón, Juan-Tadeo y Vicente de San Francisco habían salido de la Ciudad Eterna.

El final del viaje fue paradisíaco, en comparación de lo que había sido el comienzo. Escoltados por el más joven de los Sherley e introducidos por el aventurero inglés en la corte del sah Abbas y aun bien acogidos por los agustinos— en contra de lo que pudieran pensar— que eran allí emisarios del arzobispo portugués de Goa, los carmelitas obtuvieron en seguida una entrevista con el emperador, en la que pudieron entregarle la carta del Pontífice. Todo aquello iba bien; el sah estaba cada vez más enemistado con el sultán, al que acababa de manifestar su odio reenviándole al embajador turco después de haberle hecho cortar la barba e injuriarle, como amable presente a su enemigo. Entre los obsequios llegados de Roma, había una imagen de San Miguel vencedor del dragón; el sah, regocijado, anunció que allí había una profecía de su futuro triunfo sobre el turco. Ofreció a los carmelitas suntuosos regalos, y los religiosos los distribuyeron entre los pobres y los hombres de su servicio. Púsose a su disposición una cómoda casa donde pudieran instalar a una comunidad, establecer un monasterio y celebrar la santa Misa. Esto ocurría en febrero de 1608; por primera vez se celebraba públicamente en la capital iraní el sagrado rito católico. Los buenos carmelitas se sentían bien pagados de todo lo sufrido.

En adelante —no sin dificultades, porque el sah Abbas se enfurecía con frecuencia a la vista del descuido con que Occidente retrasaba el instante de «romper los dientes» al león turco— los nuevos religiosos agruparon a toda una comunidad de creyentes, convirtiendo incluso a la bella Sampsonia, sobrina del sah, y al anglicano Robert Sherley. Cuando uno de los religiosos, el Padre Pablo-Simón, volvió a Roma para dar cuenta al Pontífice de los resultados obtenidos, los fundadores, ayudados por nuevos refuerzos, prosiguieron su obra, en amistosas relaciones con los cristianos armenios, lo mismo con los unidos a Roma que con los separados de ella. Creóse una nueva residencia carmelita, fuera de Ispahan, en Ormuz. Y cuando el sah Abbas moría en 1612, Antonio de Guvea, obis-

po de Cirene, llegaba a Persia con la misión de organizar aquel conjunto de jóvenes Iglesias católicas. Así fueron los comienzos de la instauración en el país de los jazmines y las rosas, de una misión que subsiste todavía.

Fin del monopolio hispano-portugués: El despertar misionero de Francia

¿Y qué hacía Francia, «la Primogénita» de la Iglesia? Hay que reconocer que en el terreno de las misiones —como en otros— no tuvo la iniciativa. Ningún nombre francés aparece entre los de aquellos aventureros de Cristo. Primero absorbieron las energías del reino las guerras de Italia; sucedió después la grave crisis de las guerras de religión, en las que los católicos pensaron ante todo en defender contra sus hermanos separados sus propias posiciones, antes que acudir en masa a la conquista para Cristo de otras tierras y otras almas. Por otra parte, aunque Francia hubiera deseado enviar a sus hijos a la evangelización del mundo, hubiera chocado con las cláusulas de la famosa partición de Alejandro VI, y con la omnipotencia del patronato portugués y español, unidos pronto bajo un mismo cetro. «En las Indias —decía perentoriamente Felipe II— ambos poderes, el político y el religioso, me pertenecen.» Y no pensaba en renunciar a ellos ni en repartirlo con otros países, así como sus derechos de evangelizador en jefe de las tierras paganas. Especialmente desconfiaban Madrid y Lisboa de los franceses, frecuentemente sus enemigos políticos, y casi siempre sospechosos en punto a doctrina: se posee la lista exacta de los jesuitas enviados desde Lisboa a la China hasta 1655; de cien Padres, sólo hay tres que fueron franceses.

¿Iba a durar mucho este monopolio de españoles y portugueses? Oficialmente, duraría aún mucho tiempo: será preciso esperar a la independencia de las colonias españolas de América, en el siglo XIX, para que el Papa se decida a enviar un Vicario apostólico o un delegado de la Propaganda y mucho más un Nuncio. De hecho, la Santa Sede comenzó ya a abrir brecha en el célebre monopolio. Por ejemplo, cuando en 1573 nombró al Padre Valignani, jesuita italiano, Visitador general para las Indias o cuando animó al envío al Japón, China e India, de numerosos Padres italianos, como Ricci, Ruggieri y De Nobili, o cuando tomó la iniciativa de algunas misiones, como la de los carmelitas en Persia. La oposición que mostró, después de la muerte de San Francisco de Borja, en la elección de cualquier jesuita español para el generalato de la Compañía, obedeció entre otras razones a ésta: recortar la excesiva intromisión de la Península ibérica en la obra misionera. El despertar francés proporcionaría, muy pronto, al monopolio misional, el más grave de los golpes.

Cuando Francisco I recibió la Bula de Alejandro VI, que dividía al planeta en dos mitades, rugió furioso: «El sol brilla para mí como para los demás, y me gustaría mucho ver la cláusula del testamento de Adán que me excluye de este reparto del mundo.» Pero la lucha contra los Habsburgo no le dejó demasiados medios de expansión. ¿Quiere esto decir que Francia estuviera absolutamente ausente de aquella gran empresa de irradiar el Cristianismo? No: estuvo presente, pero de un modo muy especial... que dividió los pareceres de la época. Puédese hablar aquí de las alianzas entre la cristianísima monarquía y los turcos: alianzas cuyos resultados —aun religiosos— fueron dignos de consideración.

El prestigio de Francia seguía siendo grande en Levante; San Luis había dejado allí un recuerdo perdurable; Felipe el Valeroso y Carlos VI tuvieron sus contactos con los dueños del próximo Oriente; Jacques Coeur, por razones evidentemente comerciales, envió cerca del sultán de Egipto a su propio sobrino, que se había aprovechado de su legación para lograr no pocos privilegios en favor de los peregrinos de Tierra Santa. Con Francisco I, aquella intención general se convirtió en medio de alta política.

¿No era, el ponerse de acuerdo con el tur-

co, coger por la retaguardia al peor enemigo de Francia, la Casa de Austria? Con respecto a la actuación en Tierra Santa, firmáronse documentos diplomáticos que hacían de la monarquía gala una protectora de los cristianos de Palestina. Tal vez el ataque de Solimán a Viena salvaba ahora a Francia, a pesar de las protestas de quienes, en toda la Cristiandad, se escandalizaban por semejante alianza. Las relaciones entre el Louvre y la Sublime Puerta fueron de una cortesía y delicadeza notables; conocida es de todos la carta dirigida por el sultán a Francisco I, prisionero en Madrid y abandonado de los suyos: esa carta constituye un documento admirable de fervor y amistad. Francisco I se aprovechó de esas relaciones, como buen cristiano, para obtener de sus aliados turcos las necesarias garantías para todos los cristianos de los dominios islámicos.

A partir de 1534, fecha de la firma de la primera «capitulación» —es decir, y a pesar del aspecto poco agradable del término, del primer tratado franco-turco, negociado y firmado por el embajador Jean de la Forest— puédese decir que el rey de Francia ejerció un verdadero patronato en los Lugares Santos. Gracias a aquellos acuerdos, los cristianos pudieron restaurar sus iglesias, poseer sus santuarios «donde se les permitía, con toda seguridad, cumplir las ceremonias de su religión». El artículo VI del tratado protegía aun a los cristianos que vivían en el imperio otomano —por ejemplo, los griegos— y les garantizaba la libertad religiosa, asegurándoles formalmente que no se intentaría convertirles al islamismo por la fuerza. Una habilísima cláusula, la del artículo XI, preveía que la Santa Sede podría ser consignataria en el tratado; los diplomáticos franceses se mostraron muy sutiles al adivinar que, un día, el Papado, enfrentado con el arrogante monopolio hispano-lusitano, sentiría un verdadero placer en tener en el gobierno de París a un amigo...

Semejante acto mostraba suficientemente que Francia no se desinteresaba de los problemas religiosos ni de la expansión de la fe; convertida en protectora de los cristianos de los Santos Lugares y de Oriente, ejercería durante siglos una profunda influencia en todas aquellas regiones; influencia contra la que en vano intentarían luchar otras potencias. El Levante será en adelante la bendita tierra de los misioneros franceses, mientras que la batalla de Lepanto, al cristalizar las iras musulmanas contra España, Génova y Venecia, concluyó por reservar a los franceses —y sobre todo a los marselleses— durante muchos años el comercio con Turquía, Palestina y Egipto. Muy discutible, en principio, desde el punto de vista católico, la alianza francesa con los turcos acabó por traer, para los intereses de la fe, resultados bastante felices.

Pero Francia no se limitaría a tomar el camino del próximo Oriente para colocarse entre los grandes países misioneros. Poco pudo participar en los comienzos del movimiento descubridor de nuevas tierras. Entre los primeros grupos de descubridores hay un solo nombre que debemos recordar: el de Juan de Bethencourt, en las Canarias. Pero al fundar El Havre como una «puerta del océano» abierta sobre las grandes rutas, Francisco I parecía significar que también su reino participaría en el reparto del mundo. ¿No había, además, ordenado a Felipe de Chabot, su gran almirante, que preparara expediciones «para buscar un camino desde Europa a China, y que conquistara un país nuevo y bueno»? Cuando en 1524 los marineros del armador de Dieppe Juan Ango, y las tripulaciones (bajo pabellón francés) de Verazzano llegaron a las costas de América del Norte y reconocieron los parajes de la bahía de Hudson, abríase un capítulo nuevo en la historia de la colonización blanca, al que añadiría una brillante página *Jacques Cartier* cuando en 1534 saldría de Saint-Malo a la búsqueda de un nuevo camino hacia las Indias (¡todavía cuarenta años después de Colón!),[1] para desembarcar en Terra-Nova.

La historia de la evangelización consideraría atentamente aquel episodio, porque en los barcos franceses iban también misioneros, y

1. Rabelais, que viajó a Saint-Malo para documentarse con J. Cartier, nos mostrará a Pantagruel que busca también esta ruta.

el primer gesto de Molouin al llegar a tierra fue plantar cruces de flor de lis y hacer que se celebraran misas. Bien pronto, en el Canadá, los católicos franceses darían la medida de la fuerza de su apostolado y de su fe.

Al comenzar el siglo XVII los españoles y portugueses ya no eran los únicos interesados en las misiones. También en Francia, pequeños grupos de entusiastas se apasionaban por aquellas grandes aventuras; leíanse las cartas de San Francisco Javier, la *Historia Natural y Moral de las Indias* del Padre De Acosta, y la *Historia de las Indias* del Padre Maffei, en sus traducciones francesas; las *Cartas indias*, que la Compañía de Jesús editaba desde 1578, contaban con abonados en París. En la corte de los reyes, había no pocos entusiastas de la idea misional, entre los que había que contar al Padre Coton, confesor de Enrique IV. Un acto diplomático de suma importancia, acababa de abrir camino a los misioneros franceses: el *Tratado de Vervins*, en 1598, que contenía una cláusula secreta en formal oposición a la Bula de Alejandro VI, puesto que dejaba las manos libres a los franceses para cualquier instalación colonial «al norte del trópico de Cáncer y al este del meridiano de la isla de Hierro, en adelante llamada isla de la Amistad». Y como en otros tiempos las coronas de España y Portugal, la francesa creerá ser fiel a su vocación cristiana si a su esfuerzo de expansión asocia el evangelizador. En 1615, el publicista Montchretien, en su *Tratado de la Economía política*, después de referirse a las ventajas materiales de la colonización, añadía que Francia «que conserva como propia la gloria de las letras y las armas, de las artes y la civilización, y, sobre todo, del verdadero Cristianismo, pretendan los demás lo que quieran, «debe consagrarse» al sublime trabajo de dar a conocer el nombre de Dios a tantos pueblos bárbaros privados de toda civilización, que nos llaman y tienden los brazos a nosotros, a fin de que con las buenas enseñanzas y los santos ejemplos les conduzcamos al camino de la salvación». Magnífico programa: en las lejanas tierras de América, unos grupos de franceses habían comenzado a realizarlo entre grandes penalidades.

Los difíciles comienzos del Canadá francés

El primer evangelizador francés en América del Norte no fue un sacerdote, sino un laico: el mismo Jacques Cartier. Aquel gran marino abrigaba proyectos apostólicos y mercantiles al mismo tiempo; cuando puso el pie en la nueva tierra, su primer cuidado fue el de reunir a los salvajes en torno a una cruz de treinta pies que había dispuesto, y predicarles la fe cristiana. ¿Cómo? Primero por signos, señalándoles sucesivamente la cruz y el cielo, de lo que —asegura— «se mostraban muy maravillados». Al año siguiente, habiendo conseguido inculcar en dos indígenas los rudimentos del francés, emprendió con sus intérpretes una campaña apostólica en la región en que hoy se levanta Quebec. Todo eso le pareció tan consolador que, en su tercer viaje, decidió llevar consigo a seis sacerdotes o religiosos, con la entera aprobación de Francisco I, que acariciaba el sueño de un nuevo imperio francés y católico. De hecho, ese sueño concluyó en un despertar bastante penoso. Los condenados de derecho común, enviados a América para la primera repoblación, se portaron como inicuos representantes de la civilización cristiana. Descubrieron que no existían las riquezas materiales que pensaban hallar; habían tomado por piedras preciosas unos pedazos de cuarzo y de micas brillantes: desde entonces, corrió por París el dicho: «Falso como un diamante del Canadá.» Diez años después del desembarco de Cartier no había un solo francés y menos un católico en las orillas del nuevo continente. Pero el gran sueño no se había borrado de todas las almas y las múltiples relaciones de viajes los alimentaban con admirables detalles. Medio siglo después se iban a llevar a cabo aventuras llenas de fe que, tanto material como espiritualmente, se convertirían en realidad.

También esta vez fue un laico el primero en emprender la tarea. Un abogado del Parlamento, interesado en todos los problemas teológicos, traductor de Baronio y San Carlos Borromeo, creador de un plan para la unión de las Iglesias y sumergido en otras muchas materias



religiosas. Se llamaba *Marc Lescarbot*. Si la expresión «tú que no puedes, llévame a cuestas»[1] no hubiera existido en francés, hubiese sido necesario inventarla para él. Inflamado por la causa de las misiones, a la que consagró su pluma infatigable, dirigió al clero solemnes conjuraciones, en verso y en prosa, para que se interesaran en la empresa. Lescarbot mismo no esperaba más que una ocasión para predicar con el ejemplo. Cuando, a principios del siglo XVII un gentilhombre picardo, Juan de Poutrincourt, obtenido el real privilegio del comercio en pieles con el lugarteniente de América, fundó una modesta instalación en la península de Acadia, donde creó a Port-Royal, hubiera deseado llevar a unos sacerdotes consigo, pero ninguno quiso arriesgarse a la aventura. «¡Iré yo!» —exclamó Lescarbot—. «¿No son sacerdotes todos los cristianos?» ¿No había leído acaso que en los primeros tiempos los laicos tenían el derecho de llevar consigo el Pan sagrado de la Eucaristía, y de distribuirlo por sus manos? Las autoridades religiosas se negaron a aceptar sus planes, pero la Compañía de Jesús le comunicó que estaba dispuesta a enviar a algunos Padres; mas nuestro abogado no era amigo de los jesuitas; contestó que el «barco llevaba ya toda su carga». Y partió, constituyéndose a sí mismo en capellán de la expedición.

Llegado a Port-Royal, púsose a predicar cada domingo «a veces de modo extraordinario» —aseguran algunos testigos— enseñando a los miembros de la colonia «a no vivir como bestias y a dar ejemplo a los salvajes». Al mismo tiempo, reunía materiales para su gran *Historia de la Nueva Francia* que debía aparecer en 1609, libro en que exponía todo un plan de coloniza-

1. Traducción del dicho francés *Grosjean qui en remontre a son curé. (Nota del traductor.)*

ción metódica y de apostolado en las regiones descubiertas. La verdad nos obliga a decir que los esfuerzos de este pintoresco apóstol para la conversión de los indígenas no obtuvieron resultado alguno.[1]

Puesto que el laicado no lograba llegar a los resultados esperados, se hacía preciso volver a la idea de llevar sacerdotes. Por segunda vez se pensó en los jesuitas; y por segunda vez Lescarbot los juzgó demasiado pesados para embarcarlos. Acabó por encontrarse a un animoso sacerdote de la diócesis de Langres, Josse Flèche, que aceptó marchar. Y, ¡oh maravilla!, aquel hombre dignísimo consiguió bautizar a veintiún indígenas, entre ellos el viejo jefe, el «sagamo Membertú», que había conocido a Cartier. Lescarbot se encargó de proclamar a gritos en París su triunfo, imprimiendo en seguida una Memoria sobre la «Conversión de los salvajes».

Entretanto, el rey Enrique IV mostrábase interesado en el asunto. Desde 1607 previó el envío de jesuitas a Acadia y concedió a la futura misión 2 000 libras por año. Muerto el rey, su viuda, María de Médicis, mantuvo la idea y, mujer de temperamento frío, poco inclinada a dejarse convencer por las estadísticas de conversiones de Lescarbot, ordenó que se realizara el plan de su marido de enviar a América a dos Padres de la Compañía de Jesús. Pero las cosas no resultaban tan simples; Lescarbot no había abandonado su rencor para con la Compañía y, de acuerdo con los capitalistas de Dieppe, hugonotes que financiaban la expedición de Poutrincourt, se opuso al embarque de los hijos de San Ignacio. Semejante historia llegó a oídos de una dama de honor de la regente, *madame* de Guercheville, que había alcanzado cierta celebridad en la corte por el modo elegante y firme con que rechazara las insinuaciones del regio galán, de lo que el mismo rey, dándose por vencido, no dejó de alabarla. Esta mujer era partidaria de los jesuitas y se propuso sentar la mano a todos aquellos impíos calvinistas que impedían que la Compañía acudiera allí donde sus obligaciones la llamaban.

La cosa se hizo pronto porque *madame* de Guercheville tenía poder en la corte; pero se hizo tan rápidamente, que se cometió una imprudencia, al inscribir a los dos jesuitas simplemente como accionarios de la empresa financiera que fiscalizaba las expediciones: los enemigos de los jesuitas no olvidaron nunca este detalle y aun el gran Arnould, cuando las disputas jensenistas se recrudezcan, usará ese argumento del contrato de 1611 para demostrar que los jesuitas no buscaban en las misiones otra cosa que beneficios crematísticos.

Fuera lo que fuese de todo esto, partieron dos jesuitas, un sabio, el Padre Biard, y el Padre Ennemond Massé, un verdadero asceta. Desembarcados en Acadia, se lanzaron pronto a la evangelización de los indígenas de «la bahía francesa», suriqueses y echeminos. Los primeros datos obtenidos sobre los resultados de esa labor por el buen Padre Josse Flèche, fueron poco optimistas: los nuevos cristianos imaginaban que al recibir el bautismo se «convertían en normandos»; ignoraban todo lo referente a Cristo y, por si fuera poco, enseñaban sin escrúpulo a los jesuitas las seis o siete mujeres que cada uno tenía. Los Padres decidieron entonces no conceder el bautismo más que a los bien instruidos, lo que desencadenó el furor de las autoridades civiles, que deseaban las conversiones en masa. Con todo, ambos jesuitas prosiguieron en su labor, aprendiendo los idiomas y dialectos indígenas, componiendo un «catecismo» en la lengua de los salvajes y estableciendo al otro lado de «la bahía francesa» un nuevo centro misionero, «San Salvador». El Padre Biard envió a París una *Relación* llena de optimismo, y *madame* de Guercheville, «madrina de la Acadia», invertía en la Península gruesas sumas de dinero para aquellas tierras evidentemente llamadas a convertirse en una Nueva Francia católica...

Pero... No lejos de allí, en Virginia, habíanse instalado los ingleses y, lo que era peor, los protestantes. En julio de 1613, un aventurero galés llamado Argall, fondeó ante los pe-

1. Hablar de fronteras, en un mapa de este tiempo, entre Canadá y Estados Unidos, sirve para localizar a estas regiones, pero no hay que decir que el término es evidentemente anacrónico.

queños establecimientos franceses, los arrasó, llevóse cautivos a los jesuitas, les amenazó muchas veces con la horca y, por fin, les permitió regresar a Francia, contentándose con haber aniquilado su obra. De la experiencia de Acadia no quedó por el momento más que un grande y trágico recuerdo, exaltado por el Padre Biard en su *Relación* de 1615, y que hizo querido a sus alumnos que le escuchaban entusiasmados, el Padre Massé, hecho ministro del famoso colegio de la Flèche. Si una nueva generación se encargaba un día de hacer el relevo a aquellos primeros enviados, sus esfuerzos no quedarían perdidos.

Al mismo tiempo, en las tierras del interior, a lo largo de las riberas de aquel admirable río que pronto se llamaría San Lorenzo, se llevaban a cabo otros esfuerzos, al parecer coronados con algún éxito. El hombre cuya memoria ha quedado unida para siempre a los gloriosos orígenes cristianos del Canadá propiamente dicho, es *Samuel Champlain* (1567-1635); también laico, pero que nada tenía de común con el alborotador y apasionado Lescarbot. Aquel hombre inteligente, audaz y juicioso, comenzó en 1603 la exploración de las fuentes del gran río, que remontó cuanto pudo, esperando descubrir por allí un paso para la China. En sus barcos, imponía una disciplina tan estricta y costumbres tan cristianas como fuera posible, no dudando, como si fuera un eclesiástico, en dar a los soldados y marineros, piadosas exhortaciones. También para él eran inseparables colonización y apostolado: durante el verano de 1603, reconoció las regiones de Quebec, Tres Ríos, el Gran Salto y la isla que se llamaría Montreal. Explicó a los indígenas de la región —enseñándoles los Tres Ríos que se fundían en uno solo—, el misterio de la Trinidad...

La gran idea de Champlain —una idea que iba a resultar eficacísima en el porvenir— era la de la necesidad de poblar las tierras descubiertas, y llevar hombres de Francia que cultivaran el suelo, se instalaran allí y absorbieran poco a poco a la población indígena, convirtiéndola. Los monjes agricultores y civilizadores de los tiempos bárbaros, hubiesen aprobado aquel programa; pero aquello no convenía a los traficantes, que preferían vender alcohol y pacotilla a los salvajes, antes que ser el establecimiento de una población francesa. Champlain se mantuvo firme: yendo y viniendo, atravesando repetidas veces el océano, interesaba poco a poco su programa a personas importantes; y, por su parte, comenzaba a realizar el proyecto.

Por entonces, 1614, entró en relaciones con aquella rama de franciscanos reformados que habían vuelto a la estricta observancia con el nombre de recoletos. Pronto, como verdaderos hijos del *Poverello*, patriarca de la misión moderna, se declararon prestos a enviar algunos de ellos al Canadá. La Cámara del Clero, reunida para los Estados Generales de aquel año, votó 1 500 libras para financiar el envío de los cuatro frailes. Y Champlain, a fin de asentar sobre sólidas bases sus proyectos, formó la «Compañía de asociados», mercaderes de Rennes y Saint-Malo.

En la primavera de 1615 partieron cuatro recoletos, los Padres Jamet, Dolleau, Le Caron y Duplessis; poco animador —y es lo menos que puede decirse— fue su primer contacto con el Canadá. En Tadoussac hubieron de asistir, impotentes, a un festín de caníbales en el que unos pieles rojas montañeses desollaron y destrozaron ante sus propios ojos a dos prisioneros de una vecina tribu. Los buenos Padres sacaron la conclusión de que se necesitaba mucho tiempo para predicar la caridad de Cristo en aquellas tierras. Y, poniéndose en seguida al trabajo, edificaron una capilla dedicada a la Inmaculada Concepción, al lado de las pobres barracas que, por entonces, constituían la ciudad de Quebec; después celebraron la Misa en el emplazamiento de la futura Montreal y, por fin, descubridores y misioneros prosiguieron remontando el río hasta los grandes Lagos. Entre aquellas numerosas y diversas tribus indias fueron desiguales los resultados apostólicos: medianos entre los montañeses, perpetuos nómadas; bastante buenos entre los sedentarios y apacibles hurones; difíciles entre los algonquinos. El Padre Le Caron, al cabo de un año, logró redactar un diccionario de la lengua de los hurones; años de esfuerzos heroicos, admirables, en que los misioneros se hundían en selvas y regiones

desconocidas, llevando a las espaldas las canoas, entre lago y lago, comiendo cualquier cosa, comiendo las raciones poco apetitosas de alforfón hervido, agua, desgarrándose los pies entre las cortantes rocas y perseguidos durante noches enteras por el martirio de los mosquitos y los cínifes.

Imponíase la idea de la necesidad de emigrantes franceses, en el mayor número posible. Pero la Compañía de Asociados no participaba de tales puntos de vista: el poblar aquellas tierras costaba caro y, en principio, no conducía a nada. Pero ni Champlain ni los excelentes recoletos se desanimaban. Adivinaban el nacimiento, en el futuro, de una raza nueva, nacida de la unión de franceses y nativos; y aun la creación —anticipándose mucho al tiempo— de un seminario para los indígenas, donde se formaría un clero pielroja, destinado a evangelizar a sus hermanos de raza. Por lo que parecía, y por lo mismo que decían algunos de sus jefes, los hurones no mirarían con disgusto a una población francesa en sus tierras. En 1619, la construcción del Seminario de San Carlos en Quebec, sólida edificación de treinta y cuatro pies de longitud, puso de manifiesto el buen resultado de aquella instalación católica y francesa. El porvenir parecía esperanzador.

Pero, simultáneamente comenzaron las dificultades. Primero en Francia: la Compañía de Asociados buscaba el medio de deshacerse de Champlain y el Gobierno la suprimió; pero la institución sucesora parecía peor, por hallarse en manos de protestantes fanáticos, poco amigos de enviar al Canadá refuerzos de sacerdotes y hostiles a la idea de una población francesa en aquellas latitudes. La pequeña colonia a orillas del San Lorenzo se indignó y envió al Padre Baillif para que presentara al rey una «memoria» de quejas. ¡Lectura interesante esas memorias! Revelábase en ellas que los herejes no vacilaban en entregar a los salvajes armas y municiones, «animándoles a degollar a los franceses». Reclamaban también el envío de guarniciones de cincuenta hombres, fondos necesarios para la construcción de un fuerte y —una vez más— emigrantes que se instalaran en tierra canadiense. ¡Valerosos y firmes recoletos! Gracias a ellos —y no eran más que seis— nacieron, en Tadoussac y en Tres Ríos, pequeños centros de misión y, en este último lugar, podía verse un buen día de 1624, en derredor de Champlain y de los misioneros a más de 200 indígenas hurones, iroqueses y nipissingos unidos para festejar con los rostros pálidos (así llamaban a los europeos), la comunión de los bautizados, en un derroche de piezas de caza y un banquete lleno de amistad. Parecía que, vencidas las primeras dificultades, la evangelización y colonización podrían seguir sin obstáculos hacia el porvenir.

En realidad, la comunidad católica del Canadá sufriría como la de Acadia una terrible prueba.[1] Un triste día del verano de 1628, una escuadra inglesa mandada por los hermanos escoceses Kirke y guiada —lo que era más lamentable— por un hugonote francés, remontó el San Lorenzo, atacando y arruinando, uno tras otro, los establecimientos mal defendidos de la Nueva Francia, incluso el de Quebec. Fueron perseguidos los misioneros y dispersos los catecúmenos. Este drama parecía echar el sello a los difíciles y heroicos comienzos del apostolado francés en América; pero aquella prueba sólo sería pasajera. Cuatro años después, llegadas a su fin las hostilidades franco-inglesas, pudo reemprenderse la obra apostólica y colonizadora; y con las misiones jesuitas se abría la página decisiva de esta gran historia del Canadá católico y francés, a la que habían servido de preludio tantos heroicos esfuerzos.[2]

---

1. Como el presente libro concluye en 1622, el relato de los hechos sucesivos será objeto del próximo volumen.

2. Hubo también una tentativa de población y apostolado franceses en el Brasil (1612) bajo la dirección de los Padres capuchinos Claudio d'Abbeville e Yves d'Evreux, que llegaron a la desembocadura del Amazonas, entre las tribus llamadas por ellos «Topinambos». Al principio, lograron animadores éxitos, pero el gobernador portugués de Pernambuco mostróse decidido a destruir aquella posición francesa. Habiéndose unido Portugal a España desde 1580, la política de alianza con Madrid, sellada por el matrimonio de Luis XIII con Ana de Austria, obligó a Francia a abandonar la minúscula

La Santa Sede cuida de las Misiones: la Congregación de la Propaganda

En el Canadá lo mismo que en la América latina, en la India lo mismo que en Africa, colonización y apostolado se habían unido en el primer capítulo de la misión moderna, y el resultado de semejante confusión no parecía muy halagüeño. En los primeros años del siglo XVII eran cada vez más numerosos los hombres a quienes parecía necesario un cambio de método. El patronato hispano-portugués, que había hecho tanto servicio en los comienzos, mostraba ahora bastantes inconvenientes; en el Japón, porque existía la sospecha de que los misioneros eran agentes del extranjero, lo que había provocado la expulsión de los católicos; en China y en la India, por el contrario, podía experimentarse el resultado obtenido de una acción misional independiente del Estado: experiencias todas que resultaban concluyentes. Era ya tiempo de que el Papa, fortalecida y acrecentada una autoridad que le aseguraba el admirable movimiento del renacimiento católico, tomara en sus manos a la misión y su dirección soberana y aclarara la integridad de su carácter espiritual, separando a todos los misioneros de cualquier dependencia y tutela de los Estados.

La idea llenaba los ambientes desde hacía muchos años. Hacia el 1560, habíala lanzado un hombre inteligente y valeroso: *Juan de Vendeville*, belga. Los belgas iban a apasionarse por las misiones y se mostrarían siempre tan entregados a ellas, que San Francisco Javier escribía a San Ignacio: *Da mihi Belgas!* —enviadme belgas—. Profesor de Derecho en Lovaina, Vendeville, como tantos de los más ilustres hombres de su tiempo, se entusiasmaba por la causa de la conversión de los infieles, y por todas aquellas en que aparecía en juego el honor de Dios y el porvenir de la fe. Había jugado un buen papel en la fundación del famoso colegio de Douai, en el que se formarían hasta el siglo XVIII los sacerdotes dedicados a la reconquista católica de Inglaterra. Este laico, tan cuidadoso de los intereses de la Iglesia y que, además, vivía como un santo, pasaba su tiempo preparando un vasto plan de apostolado mundial, cuya dirección estaría en manos del Papado, y para el que tenía prevista una minuciosa organización. Su gran idea —tal vez tomada de Raimundo Lulio o de su compatriota de Brabante el Padre Clénard, apóstol de los mahometanos— era la creación de seminarios especializados en los que se formaran los obreros aptos de la obra apostólica. Durante toda su vida, expuso sus planes a sucesivos Pontífices, siempre infatigable, invencible en argumentos teológicos, escriturarios e históricos. Viudo en 1580, Vendeville pidió las órdenes y siete años más tarde, sus brillantes virtudes le valieron la sede de Tournai. Ya obispo, siguió defendiendo con mayor energía, acrecentada por su autoridad, sus ideas, interesando en ellas a San Carlos Borromeo, a San Roberto Belarmino y al futuro cardenal Allen. Después de San Pío V, Gregorio XIII y Sixto V escucharon con interés sus fervorosas exposiciones, y cuando Gregorio XIV subió a la Sede pontificia, en la carta de felicitación que le escribió hablaba todavía Vendeville de su gran proyecto. La prudente lentitud reglamentaria en la conducta de la Sede Apostólica, no le permitió asistir al triunfo de sus planes: el obispo de Tournai moría en 1592, sin alcanzar aquella alegría; pero al menos había lanzado la idea e incluso comprobado que comenzaba a abrirse camino.

Porque, desde 1568, movido por las calurosas exposiciones del profesor de Lovaina y convencido después por San Francisco de Borja, General de la Compañía de Jesús, San Pío V ordenó la reunión de una comisión de cardenales para proveer a la creación de un Centro pontificio que preparara y enviara a los misioneros; esa comisión se quedó en relaciones y discursos teóricos. Mantúvola Gregorio XIII, encargándola especialmente del apostolado en el Norte y Le-

y lejana colonia. Monjes y colonizadores embarcaron y llevaron consigo a París a seis excelentes Topinambos, solemnemente recibidos por el rey, y en cuyo honor se cantó un *Tedéum* en Notre Dame. No quedaría en Brasil de aquella breve aventura más que el nombre de San Luis, dado por los capuchinos a su casa: nombre que todavía lleva la población edificada allí, San Luis de Maranhao.

vante, mostrando con ello, que, en su mente —y esta idea acabaría imponiéndose— la obra misionera entre paganos y el trabajo de reconquista de las zonas protestantes, no debían separarse en modo alguno; la comisión se interesó de modo especial en la vuelta de los cristianos de Oriente a la jerarquía católica romana, estudió la fundación de seminarios orientales y la impresión de catecismos en diversos idiomas. Clemente VIII mantuvo en ejercicio a la comisión del Norte y Levante, ampliándola en 1599 en un organismo más extenso, primer diseño de la futura Congregación de la Propaganda: bajo la dirección del cardenal Santorio, reuniéronse allí eminentes personalidades, entre las que estaba Baronio, Belarmino y Antoniano, para animar y vigilar la obra apostólica en el mundo entero. De hecho, ese secretariado general de las misiones trabajó durante dos años, ocupóse de las Indias, Filipinas y de Méjico, arregló ciertas dificultades entre franciscanos y jesuitas, emitió pareceres muy juiciosos sobre el futuro de las misiones y, después, por razones desconocidas, cayó en el letargo: pero, en fin de cuentas, había mostrado un camino.

La causa tenía ahora un nuevo abogado, de persuasiva elocuencia, el carmelita *Tomás de Jesús*. Era el verdadero hijo espiritual de aquel Padre Jerónimo Gracián que, contra el parecer y las ideas del Padre Doria, había conducido al instituto reformado por los senderos de la gran obra apostólica, y gracias al cual los hijos de Santa Teresa de Avila pudieron partir hacia el Congo, hacia América o Persia. De origen andaluz, pero instalado en Bélgica como en una segunda patria, el Padre Tomás de Jesús estudió en su juventud las ideas de Vendeville. Las elaboró y desarrolló y, en 1613, publicaba un grueso y sólido volumen en latín: *Para llevar la salvación a todas las naciones*. Aquella obra resultaría profética; en ella estaba admirablemente representado y expuesto todo lo que la Iglesia, durante dos siglos, propondría como método de misión. Incluso el título de un capítulo era: «De la creación de una Congregación *De Propaganda Fide*.» El carmelita descalzo propugnaba la reunión de una comisión cardenalicia, en fechas fijas, para estudiar todos los problemas referentes al apostolado. Esa Congregación se dividiría en cinco subcomisiones, ayudadas por un secretariado permanente para cada una; a cada subcomisión se le encomendaba una parte del mundo. De esa Congregación dependerían los seminarios especializados —se dudaba si uno por nación o al menos uno por cada grupo católico— y además otro para la formación de sacerdotes destinados a luchar en cualquier terreno. Aquel hombre genial preveía también la creación de un seminario para promover la vuelta de los orientales a Roma; otro, para enviar misioneros a Rusia; otro para estudiar el Islam y aun otros para trabajar entre los protestantes. Las ideas del Padre Tomás de Jesús resplandecieron en todos los medios interesados en aquellos problemas. Dos calurosos abogados las defendieron: otro carmelita, futuro General de su Orden, el Padre Domingo de Jesús-María, que había sido secretario de la Comisión Santorio, y un capuchino, el Padre Jerónimo de Narni, entonces el más oído predicador de la corte pontificia. La causa estaba ganada.

Cuando, en 1621, el cardenal Ludovisi llegó a Papa con el nombre de Gregorio XV, todos conocían su simpatía por esas ideas. La centralización romana, fortalecida en el Concilio de Trento y en la Reforma católica, tenía que llegar lógicamente a ese resultado: el que las misiones pasaran a manos del Pontífice. El *6 de enero de 1622* quedaba instituida la Congregación de la Propaganda: el 14 de enero tuvo su primera sesión oficial, presidida por el mismo Papa, con trece cardenales, dos prelados, un secretario, a los que se añadió pronto —¡y lo merecía!— el Padre Domingo de Jesús-María, carmelita. En junio, la Bula *Incrustabili Divinae* dio sus bases canónicas a la nueva institución y reguló su funcionamiento. Bien definida quedaba la labor de sus miembros: «Que conozcan y discutan —decía el Pontífice— el conjunto de los problemas, y cada asunto en particular, todo lo concerniente a la propagación de la fe en el universo y que nos den cuenta de ello; que ejerzan su vigilancia sobre todas las misiones destinadas a predicar el Evangelio y la doctrina católica.» Utilizar todos los medios disponibles de apostolado, suscitar otros, nombrar obispos y vi-

carios apostólicos, repartir a las diversas Ordenes por todo el mundo, a fin de evitar roces y emplearlas mejor, determinar los objetivos de las empresas misioneras, promover el nacimiento de un clero indígena: vasto programa que es, todavía hoy, el de la Congregación de la Propaganda. Cinco años después, con la ayuda de Vives, ministro en Roma de la archiduquesa Isabel, regente de España en Bélgica, nacería el «Colegio de la Propaganda», llamado a realizar el segundo anhelo del Padre Tomás de Jesús. Abríase una página nueva en la historia, no sólo de la misión, sino de la Iglesia. Al asumir así, oficialmente, la responsabilidad de la expansión católica por el mundo, el Papado se mostraba admirablemente fiel a su vocación apostólica, a la orden dada por el Maestro a sus discípulos. El año 1622 señalaba la fecha de una nueva toma de conciencia de un deber eterno. El rostro que presenta al mundo la Iglesia de nuestros días debe mucho a esa decisión preparada con tantos esfuerzos y sacrificios.

V. LA IGLESIA DE NUEVO ROSTRO

San Pedro

El año 1612, los mirones que en buen número acudían a contemplar el estado de las obras de San Pedro, esparcieron por Roma la gran noticia: la basílica estaba casi terminada. Todos sabían que se había dado un nuevo impulso a la fábrica, desde hacía seis años, cuando Maderno recibió la dirección de las obras; el nuevo arquitecto decidió prolongar uno de los brazos de la primitiva cruz griega para que el edificio fuera latino y romano hasta en su planta, pero nadie pensó que Maderno concluyera tan rápidamente la obra. Miles de curiosos pasaron a la otra parte del Tíber para admirar la obra maestra; y no pocos empezaron a discutirla en seguida. Todos estaban de acuerdo en encontrar genial la cúpula de Miguel Angel, tan pura y bien recortada encima del tambor. Pero, ¿respondía a la disposición general del edificio esa fachada con sus altísimas columnas corintias, su ático, cuya línea horizontal cortaba el ímpetu ascendente del conjunto y esa alineación de trece estatuas gigantescas que se destacaban extrañas sobre el cielo? ¡No importa! Lo prodigioso era que hubiese llegado a su término la inmensa empresa, que la más grande iglesia del mundo estuviese allí, plantada, en el lugar en que descansaba el Apóstol y que la sagrada insignia que coronaba la cúpula se elevara tan alta hacia el cielo de Roma. Y hasta se encontraba natural que el Papa Borghese, a quien se debía el mérito de la coronación de las obras, el duro Paulo V, hubiera querido inmortalizar su nombre y el de su familia en una inscripción legible bajo el frontón de la basílica.

A decir verdad, la basílica de San Pedro no estaba concluida del todo: no era aún como hoy la conocemos. Habrá que esperar hasta 1626 para verla abierta al culto. El interior permanecía aún entregado a los numerosos decoradores que aparecían por todas partes entregados a sus trabajos, especialmente en la cúpula, donde fijaban los mosaicos, con una cita evangélica en caracteres gigantescos. Fuera, la plaza de San Pedro no era todavía más que una vasta explanada en vías de organización, donde, sin embargo, levantábase ya el obelisco traído de Egipto por Calígula, sacado de entre los escombros por Sixto V y erigido para servir de pedestal a una cruz relicario; pero todo ese espacio no había sido aún cerrado por los dos brazos de piedra de Bernini, esa columnata que cuarenta años después rodearía a la plaza en un maravilloso abrazo. Pero si quedaba aún mucho por hacer, no era nada al lado de lo que ya se había hecho. En el reciente esplendor de sus mármoles y oros, la basílica del Apóstol estaba allí enorme, irrecusable, como la tangible señal de la victoria de la Iglesia y como su visible afirmación.

Terminábase así aquella página grandiosa de la historia del arte, que era igualmente una página de la historia cristiana.[1] Porque la edificación de San Pedro había sido simultáneamente, desde hacía ciento cincuenta años, el brillante cruce de las artes y el más sorprendente síntoma de la vitalidad de la Iglesia. Por lo menos se habían sucedido allí cinco generaciones, y los nombres más ilustres de la gloria italiana estaban asociados a esa obra: Bramante, Rafael, Miguel Angel... Sobre todo Miguel Angel, cuyas manos demiúrgicas modelaron en el espacio esa cúpula que envidiaría Florencia y por la que llegaría a ofuscarse la memoria del gran Brunelleschi.

El viejo maestro no vio concluida su obra; otros la prosiguieron, si no la igualaron: Vignola y Ligorrio, Della Porta y Fontana y, el último, Maderno, del Tessino, quien, a falta de genio, poseía el don de la tenacidad. ¡Cuántos esfuerzos, cuánta inteligencia y cuánto dinero se habían consumido en ese monumento en que la Iglesia quería representar su verdad, su fuerza y la solidez de sus bases! Allí estaba, concluida para siempre, dispuesta a atravesar los siglos para ofrecer a las futuras generaciones una imagen de incomparable majestad.

Incomparable majestad: esa es la impresión que se impone al espíritu cuando se considera esta basílica al atravesar la plaza dulcemente inclinada, cuando se sube por sus escaleras o se penetra en su colosal pórtico, cuan-

1. Cfr. t. I, cap. IV, párrafo «Roma, capital del arte»; y t. II, cap. II, párrafo «En el espejo del arte».

do, en fin, se penetra en esa nave espléndida y luminosa, al fondo de la cual cae del cielo un chorro de luz, recto, sobre el lugar mismo en que descansa el primero de los Papas, el Apóstol mártir. ¿Produce esta impresión porque se trata solamente de la iglesia más grande de la Cristiandad: quince mil metros cuadrados, ciento noventa metros de longitud? ¿Porque —como lo recuerdan los datos sobre el pavimento— esta iglesia podría contener a las mayores de la tierra? ¿O porque todos sus detalles, estatuas, pinturas, inscripciones, mosaicos, han sido concebidos más allá de la escala humana? Todos estos elementos materiales no explican todavía esa impresión a la que nadie se sustrae, intraducible en las palabras de grandeza, de poderío, de fuerza, sino de un modo parcial. Hay allí algo presente: algo experimentado por los sucesivos artistas, que lo han hecho sensible: la grandeza, el poder, la fuerza, la majestad, para decirlo en una palabra, de la Iglèsia católica, apostólica, romana, fundada sobre una promesa divina y en la garantía de una Palabra que no pasará nunca.

Se ha dicho muchas veces que San Pedro es un monumento frío; se ha criticado la prolongación del brazo que ha hecho de la nave una especie de largo túnel sin encanto; se ha discutido la mole excesiva de los pilares —tienen más de setenta metros de vuelta— y la pesadez desmesurada de los monumentos alineados a sus pies. Puédese incluso confesar que la mayoría de las «obras de arte» colocadas allí durante tres siglos son deformes o insulsas. Pero lo que importa es la impresión de conjunto que produce el prodigioso edificio, y que se impone como el centro evidente del mundo cristiano, y se afirma inquebrantable, indestructible, puesto que la Iglesia está construida sobre la roca, y la roca está allí, el viejo Apóstol a quien el mismo Cristo designó con ese nombre.

A su manera, San Pedro expresa perfectamente la idea de esa Iglesia tridentina, sólida en sus principios, murada de decretos y dogmas; esa Iglesia que acababa de pelear tan duras batallas y experimenta ahora la grandeza de su triunfo. Con sus pilares y muros a manera de bastiones, esta basílica es la imagen de la fortaleza espiritual que los católicos acababan de defender y salvaguardar. Lo que proclama este templo, con sus fuertes fundamentos y sus masas, es una fe reafirmada en toda su amplitud por el concilio en que los teólogos han escrutado hasta los mínimos detalles; la voluntad de no transigir en lo esencial; la resolución de la sociedad católica (como se le llamó desde un principio), de no dejarse dividir por la herejía y de no formar, en una disciplina restaurada, más que una sola alma y un solo cuerpo.

Así se explican aquellos espacios vacíos en los que se asombra el visitante solitario que camina interminablemente a lo largo de la nave, hasta sentirse minúsculo y perdido. San Pedro es por esencia la basílica de la Iglesia visible, de esa sociedad humana, tal y como sale de los decretos tridentinos. No adquiere todo su verdadero sentido sino en los días de las grandes solemnidades, cuando el inmenso navío está lleno, hasta los muros, de una marea humana, cuando miles de luminarias reflejan en las superficies marmóreas sus fuegos, cuando todo un pueblo es en verdad una sola alma, un solo ímpetu, un solo amor. Tarde de Jueves Santo: el cardenal-arcipreste dirige toda una cohorte de clérigos con dalmáticas, y rutilantes dignatarios, hacia el altar pontificio que rocía de raro vino y enjuaga en seguida con la caricia de largas plumas blancas; tras lo cual, una muchedumbre, de rodillas, recibe la bendición de lo alto de la loggia de la Verónica, dada con las auténticas reliquias de la Pasión. Días brillantes de las grandes canonizaciones, cuando el Vicario de Cristo, hablando en nombre del Espíritu Santo, proclama bienaventurado y digno del culto a un ser humano, y cuando se ve descender, en medio de cortejos de ángeles, la efigie del nuevo santo. Para esos instantes ha sido edificado San Pedro, y también para esos otros en que, navegando sobre la masa que le aclama, aparece, llevado en la «Sedia gestatoria», el hombre blanco en quien reposa toda la confianza católica y toda su seguridad, el Pontífice mismo, con la cabeza un poco inclinada bajo el peso de la tiara y las manos en una bendición incesante, de derecha a izquierda.

Porque, si la basílica de San Pedro es el

lugar de la Iglesia visible, no puede comprenderse más que en función de aquél que asume la responsabilidad de esa Iglesia, *hic et nunc*, la dirige y lleva a Dios. Todo aquí está hecho para recordar los lazos que unen sus poderes a sus orígenes sagrados. En la fachada hay un solo bajorrelieve, que representa a Jesús en el momento de entregar las llaves a Pedro. En el inmenso vestíbulo, otro: Cristo dice a su Apóstol: «Apacienta mis rebaños.»

¿Qué se ha colocado en el frontón de la puerta central? La *Navicella*, el mosaico de Giotto —por desgracia, indiscretamente retocado—: Jesús, en medio de la tempestad, ayuda a Pedro a caminar sobre las aguas. Pedro está presente por doquier. Su vieja estatua de bronce, con el pie gastado por los besos de los peregrinos, recibe la tiara en la gran fiesta y viste una amplia capa rosa: una imagen negra... Pedro es el héroe de numerosas escenas, evangélicas o apócrifas, pintadas o esculpidas, en las que cura a los enfermos con su sombra, destruye al mago Simón —otro con su mismo nombre— hace andar al cojo de la *Porta Speciosa,* bautiza a sus carceleros de la Mamertina o, en fin, muere crucificado, como su Maestro, pero con la cabeza hacia abajo, en señal de humildad. ¿Por qué esa insistencia? Sin duda, porque la basílica está dedicada a su memoria. Pero también, porque la gloria de Pedro, el primado de Pedro, es igualmente el de ese hombre que es su heredero directo, sucesor, el Vicario de Cristo. Antes de que Bernini la colocara en aquel altísimo relicario de tempestuosos ropajes donde se nos hace invisible, la «cátedra de San Pedro» —sobre todo, a partir de 1518, en que fue restaurada en todo su esplendor la fiesta— aparecía rodeada de veneración. Y el significado de toda esa insistencia nos lo da la inscripción gigantesca de la cúpula: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...» Legible respuesta a las tesis protestantes: afirmación en la piedra de un poder indiscutido.

Tal es el más sorprendente aspecto de la basílica centro del mundo: por él, corresponde perfectamente a un conjunto de rasgos del nuevo rostro de la Iglesia, de una Iglesia que acababa de superar una terrible prueba y que se sentía más sólida y firme que antes. Es evidente que, de los dos elementos inmediatos e inseparables del Cristianismo, la Gloria de Dios y la Cruz de Cristo, San Pedro, como toda la Iglesia tridentina, arroja más luz sobre el primero que sobre el segundo.[1] Y no es ilícito preferir a estas nobles paredes, a tanta suntuosidad, otras casas de oración elevadas en tantos lugares por fieles manos, capaces de llegar antes a nuestra sensibilidad. En las naves de Chartres, en la iglesia inferior de Asís, habla pacíficamente al alma una voz más íntima, expresión de una religión que no es la de los teólogos y organizadores, sino la de los místicos y santos.

¿Quiere esto decir que esté ausente en la basílica del Apóstol esa otra realidad del Cristianismo, la más importante en definitiva? ¿O que el peso de sus masas y la acumulación de sus riquezas impidan llegar a ella? Basta con retroceder, con mirar a San Pedro desde un poco lejos, por ejemplo, desde las terrazas del Pincio o desde el Monte Mario, para que se nos haga sensible y se imponga a nuestro ánimo esta otra realidad. Sobre todo al atardecer, cuando el líquido esplendor de un sol ya bajo se derrama —oro y fuego— sobre los tejados de la ciudad, la enorme construcción se viste de un encanto extraño e íntimo: diríase que la basílica corre el velo de su propio misterio y que cuanto hay en

1. Sólo tomado en su valor relativo vale este juicio, como el mismo autor explica inmediatamente. El que el aspecto «glorioso» de nuestra religión sea exaltado por la Iglesia de Trento más que por la de otras épocas, no significa la ausencia del otro aspecto, el de la Cruz de Cristo, siempre presente en la Iglesia, y de modo notabilísimo en estos años de San Ignacio, de San Juan de la Cruz, San Pedro de Alcántara, Santa Teresa o San Francisco Javier, por no mencionar más que a un grupo de esos santos —y tantos otros...— que quisieron tener —como los mejores cristianos de otros siglos— a Cristo crucificado por único modelo. Por lo demás, esa exaltación de los Misterios Gloriosos de nuestra fe, y sobre todo los referentes a la sacratísima Humanidad del Redentor, expresaba una natural reacción frente a los depresivos dogmas protestantes, que bien pronto conducirían a un olvido y menosprecio de esas mismas verdades en las que triunfa de modo más sensible la Divinidad de Cristo. *(Nota del traductor.)*

ella de intencionado y artificial se desvanece para reducirse todo a un ímpetu místico y a un canto de amor. Todo lo demás se olvida: sólo queda la cúpula, con sus líneas aéreas y con su espiritual ascensión al cielo. Se la siente profundamente arraigada en la tierra, en esa ciudad en que la circundan espacios rojos y dorados, en medio de esa sucesión de siglos a los que da colmo y sentido; y al mismo tiempo, la enorme silueta obliga a nuestros ojos a subir, a pasar sobre ella misma: como un lazo sensible entre el hombre y los poderes sobrenaturales a los que ha confiado su salvación.

En este sentido, la basílica de San Pedro expresa, mejor de lo que pudiera parecer a primera vista, la obra de la Iglesia del Concilio de Trento, que no se redujo a una organización, a una restauración de instituciones y disciplinas formalísticas sino que, de modo más substancial —y con tanta o mayor fuerza— fue una obra de revivificación interior, de regeneración por la santidad. Lo que ese templo admirable recuerda al fiel cristiano es que la Iglesia, su Iglesia, no es sólo una sociedad humana a la que un esfuerzo paciente ha sabido asentar en sólidas bases, sino que es la obra del amor, la creación permanente del alma iluminada por el Espíritu Santo y de la inteligencia fecundada por el Verbo. La armonía genial de la cúpula de Miguel Angel es la de la sabiduría católica, que supo depurar los excesos del Renacimiento y del Humanismo e integrar en sí misma cuanto en aquellos movimientos hubo de fecundo y rico para el futuro, ayer con San Ignacio, mañana con San Francisco de Sales. Su impulso es el de los grandes místicos, desde San Cayetano a Santa Teresa, de San Felipe Neri a San Juan de la Cruz. Su resplandor es el de los misioneros que, lanzados hasta los extremos del mundo, llevan por todas parte la verdad que es luz. «Lo visible descansa sobre lo invisible...» —diría un poeta—.[1] No es menester demasiado esfuerzo cuando se medita ante San Pedro, para comprender el sentido de esa aserción.

Por lo demás, lo invisible está allí, al alcance de nuestros ojos y de nuestras manos. Sobre todo ahora que las recientes excavaciones han permitido comprobar que la basílica cubre el emplazamiento de un antiquísimo cementerio de los primeros tiempos, en el que se han hallado sepulcros de mártires, la señal es clarísima: esta iglesia de la tierra, cuyas naves se llenan de fieles en las grandes solemnidades, no es más que la imagen y la promesa —en este mundo— de una sobrenatural sociedad de almas unidas a través del tiempo por el mismo amor.[1] La basílica nos recuerda aquel dogma, tal vez el más bello del Cristianismo: arrodillados a esa balaustrada desde la que puede verse la «confesión de San Pedro» [2] —como la llamaban los antiguos peregrinos— cómo gusta sentir esa realidad consoladora: experimentarse no sólo como miembro de una organización humana, sino en la hermandad de los mártires y de los bienaventurados, participante del mensaje de Cristo según el orden de la Comunión de los santos.

Cuando, en 1594, Clemente VIII hizo construir el monumental altar[3] que todavía admiramos —el altar al que sólo el Papa sube— exactamente encima del lugar en que descansa el Apóstol, no hizo destruir el viejo altar medieval erigido por Calixto II a comienzos del siglo XII, sino que ordenó que se le recubriera con la nueva obra. Ahora bien: un proceso verbal que databa de 1123, al relatar la construcción de este otro altar, aseguraba que ya había sido construido para recubrir a un tercero, más antiguo aún, que ostentaba, «en el lado que miraba al ábside, un sello de San Silvestre.»[4] Símbolo pro-

1. Keats.

1. Sabido es que las excavaciones han descubierto, en medio de una necrópolis pagana, unas tumbas cristianas y un monumento erigido a mediados del siglo II al apóstol Pedro, posiblemente sobre la fosa en que fueron depositados los restos del santo después de su suplicio.

2. *Confesión*: es decir, el lugar en que San Pedro confesó su fe, padeció martirio.

3. El famoso baldaquino de Bernini que hoy atrae la mirada de quien entra en la basílica y cubre el altar pontificio no fue realizado hasta después de 1625, por orden del Papa Urbano VIII, que hizo usar para aquella obra el bronce que recubría el antiguo Panteón.

4. Las excavaciones han mostrado hasta qué punto estos altares se envolvían unos en otros. El

fundo! La Iglesia surgida del Concilio de Trento afirmaba con él que, aun presentando al mundo un nuevo rostro apropiado a las condiciones del tiempo y del destino, seguía siendo esencialmente la misma de siempre: la Iglesia de los Apóstoles y de los mártires, la de los tiempos bárbaros, la de la Catedral y la Cruzada, la Iglesia siempre nueva, siempre fiel, eterna. Y proclamaba al mismo tiempo que, en la fundación del suntuoso edificio en que manifestaba su gloria, estaba la invisible pero inolvidable presencia de todos aquellos cristianos cuyo esfuerzo once veces secular le había permitido vivir y crecer con sus oraciones y oscuros sacrificios.

Los Papas de la restauración católica

El instante en que se concluye la obra de la basílica de San Pedro señala, de modo prestigioso, el término de un gran período de la historia de la Iglesia, el del Renacimiento y la Reforma. Un nuevo siglo se abre, el XVII, en el que conocerá el catolicismo, con distinto carácter, otra expansión. ¿Cómo se presenta esta Iglesia, hija de la del Concilio de Trento, y en la que se prepara la de los tiempos clásicos?

Han pasado cincuenta años desde que muriera en 1572 el enérgico San Pío V, el gran Pontífice que tomó en sus manos la Reforma tridentina e hizo de ella la carne y sangre del catolicismo.[1] A los ojos de la historia, ese medio siglo no aparece como una de esas épocas grandes y significativas en las que una fecunda idea se impone a los hombres y parece cristalizarlo todo en derredor, ordenando los sucesos y confiriéndoles una unidad y simplicidad que pueden provocar no pocas ilusiones. A pesar de que siguen desarrollándose los episodios atroces, consecuencia del gran desgarrón del mundo cristiano,[1] en los demás terrenos que le son propios, la Iglesia prosigue con tenacidad la labor emprendida por aquellos cuyo valor, inteligencia y santidad le permitieron escapar a las fuerzas de la disgregación y la muerte. Impónesele, dejada por sus mayores, una doble tarea: es preciso llevar a buen término el trabajo de defensa y afirmación del catolicismo, reforzar la ciudadela cristiana, contraatacar al enemigo donde se pueda, establecer instituciones tan sólidas que nadie pueda removerlas; y, paralelamente, hay que prolongar y desarrollar todavía ese admirable impulso espiritual que ha levantado a las almas y ha empujado y casi obligado a la Iglesia oficial a realizar la Reforma durante tanto tiempo esperada. Hay que mantener activa la levadura en la pasta y devolver todo su sabor a la sal de la tierra. En estos dos planes obligados ha trabajado la Iglesia durante cincuenta años: período de larga paciencia, de esfuerzos ininterrumpidos, caracterizado por una sola palabra: *restauración*. Su apariencia es un poco gris, frente a los que le han precedido; pero no es época de menor trascendencia: en ella se está realizando una síntesis de la que vivirá el porvenir.

Las decisiones del Concilio de Trento dominan este medio siglo; su espíritu le señala con cuanto tiene de admirable y también con los peligros sutiles que lleva consigo.[2] Considerando a sus jefes, los Vicarios de Cristo, se observa en esta Iglesia un cambio de clima. Desde 1572 hasta el breve pontificado de Gregorio XV (1621-1623) sucédense nueve Papas en la Silla de Pedro; no son santos, como su glorioso predecesor Pío V; algunos incluso tienen que esforzarse por escapar a la tentación de la política y entregarse del todo a la tarea de la restauración; pero todos tienen un profundo y exigente sentido de sus deberes; y no hay ninguno —al menos entre aquellos a quienes la Providencia dio tiempo de mostrarse eficaces— que no se

---

monumento constantiniano fue revestido de un primer altar, probablemente en los días de San Gregorio Magno. Este altar fue recubierto por el que consagró Calixto II en 1123; y es este segundo el que sirve de base al de Clemente VIII.

1. Cfr. cap. II del presente volumen.

---

1. Cfr. cap. III del presente volumen.

2. Sobre el espíritu del Concilio de Trento, cfr. cap. II del presente volumen, párrafo «¿Una nueva Iglesia, o un nuevo rostro?»

esmere en continuar, según las directrices expuestas, la obra indispensable.

Cuando, a la muerte del Papa dominico, resultó elegido el cardenal Buoncompagni, preguntáronse las gentes si este décimotercio Gregorio recordaría por algo más que el nombre al gran reformador que había sido el séptimo. Se trataba de un apacible septuagenario, un serio jurista y buen sacerdote, del que nada había que decir —por lo menos desde que recibiera las órdenes—. Se sabía la predilección mostrada por Pío IV hacia él; pero, ¿sería digno de Pío V? Pues sí; y con sorpresa de muchos, *Gregorio XIII* (1572-1585) mostró cualidades de animador, jefe y verdadero restaurador. Su nombre quedó asociado a la *reforma del Calendario;* pero, ¿por qué emprendió esa labor? Para completar la del *Misal* y el *Breviario* y restablecer la concordancia entre el año litúrgico y el civil: todo eso estaba dentro de la más estricta lógica.[1] Encargó también al sabio cardenal Sirleti la revisión del Martirologio, y publicó el voluminoso código del Derecho canónico, preparado por Pío V.

Mas no sólo trabajó en este plano intelectual: a él se debe una considerable obra en la creación y desarrollo de los seminarios; el «Colegio Romano» y el «Colegio Germánico», fundados por San Ignacio, recibieron del Pontífice un verdadero impulso creador; del segundo, hizo un verdadero semillero de sacerdotes jóvenes, bien preparados para trabajar en Alemania, donde San Pedro Canisio acababa de abrir camino; del primero, hizo el «colegio de todas las naciones», la célebre *Universidad Gregoriana,* a la que llamó a los más eminentes maestros, y de la que han salido cientos de obispos, decenas de cardenales, millares de predicadores y misioneros. Añadióles incluso un colegio húngaro, otro maronita; y el colegio inglés recibió de su autoridad un vigoroso impulso.

La restauración católica tuvo, pues, un obrero de calidad en este Papa de apariencia bonachona, pero capaz de mostrarse firme a tiempo. Todos los obispos elegidos por él se mostraron excelentes en sus puestos; recordó con firmeza, a todos los titulares de diócesis, la obligación de residir, llegando incluso a quitar a los cardenales el título cuyos cargos no asumían en realidad. Entró de lleno en la gran política de las nunciaturas permanentes, que tiende a mantenerse presente al Soberano Pontífice ante todos los soberanos importantes de Europa. Que se haya engañado con frecuencia en el terreno propiamente político, que tomara a la «Noche de San Bartolomé» por una piadosa victoria, que no haya logrado arrastrar a la catolicidad ni contra el turco, ni contra Isabel de Inglaterra; que por sus tentativas un poco brutales de recuperación de los bienes de la Iglesia provocara graves disturbios en Roma y en torno a ella, y que, en fin, muriera en la tristeza, nada de esto le quita méritos. Y unánimemente parece justo el homenaje que le han rendido los romanos, elevándole una estatua en Aracoeli.

No puede decirse lo mismo de la que su sucesor hizo dedicarse a sí mismo, todavía en vida: a su muerte, su bella estatua erigida en el Capitolio, fue derribada por una turba enfurecida.

1. La idea que determinó la Reforma fue la de hacer coincidir la fecha de Pascua con el plenilunio de marzo, según la decisión del Concilio de Nicea (325). Esa concordancia no existía: el calendario *Juliano* (de Julio César), en uso desde el año 46 antes de nuestra Era, había fijado el año de 365 días y un cuarto, lo que daba un año bisiesto cada cuatro años. El año astronómico es, como se sabe, de 365 días, 5 horas y 48 minutos. Quedaba, pues, un tiempo sobrante que a fines del siglo XVI, llegaba a los diez días. En muchas ocasiones, los concilios (y en particular una sesión del Tridentino) habían expresado el deseo de que cesara esa anomalía. El astrónomo calabrés *Luigi Lulio* halló la solución: se restarían diez días al año en curso y, en el futuro, se evitaría la recaída en el error decidiendo que de cada cuatro años seculares (por ejemplo, 1700, 1800, 1900, 2000) sólo uno sería bisiesto: aquel cuyas tres primeras cifras fueran divisibles por 4 —lo sería el 1600 y lo será el 2000—.

El Calendario Gregoriano fue establecido en 1582 por una constitución apostólica: el día siguiente al 4 de octubre fue, pues, 15 de octubre; los protestantes rechazaron la fórmula, como «producto del Anticristo», y no la adoptaron hasta el siglo XVIII; los griegos ortodoxos no la han adoptado nunca (Rusia la adoptó en 1918, pero ciertas iglesias rusas en el exilio permanecen fieles al antiguo calendario Juliano).

Acto de cólera injusta, porque *Sixto V* (1585-1590) fue un gran Papa: un Pontífice enérgico y emprendedor. ¡Pero, por Dios, cuán lejos de él el espíritu de dulzura! Sin embargo, en el instante de su elección —por unanimidad— todas las esperanzas descansaban en aquel hombre. Franciscano elocuente y sabio, a quien gustaban de oír San Ignacio y San Felipe Neri, tenía su leyenda: hijo de pobres campesinos de la Marca de Ancona, guardador a los doce años —asegurábase— de una piara de puercos, que había subido peldaño a peldaño todos los honores de la carrera eclesiástica, nadie se negaba a admirar sus brillantes cualidades. Rápidamente, empero, su humor le restó simpatías: imperioso, batallador, carácter indomable, en quien el laudable horror de los compromisos llegaba al desdén de la más necesaria prudencia: era un temperamento excesivo e incluso frenético.

Pero hay que reconocer que puso su energía al servicio de la Iglesia. Ante todo, desde su advenimiento al Pontificado, resolvió terminar con los señores dedicados al pillaje, cuyas siniestras hazañas inquietaban a la Italia central: los Piccolomini, los Orsini y otros muchos, hubieron de entrar en razón; y el cardenal Colonna limpió de bandidos la campiña romana, con tanta energía, que —según dicho popular— se veían más cabezas en el puente Sant'Angelo que melones en el mercado. Las finanzas eclesiásticas fueron ordenadas con idéntica firmeza. Había peligro de ir demasiado lejos. Y cuando la policía pontificia aplicó el mismo rigor a las faltas morales, al adulterio, a la prostitución, al robo y aun a delitos menores, la cólera rugió en Roma y los pasquines calumniosos se vengaron del riguroso Pontífice. Para acallar a los niños que lloraban, las madres decían: «¡Chst! ¡Que viene Sixto!» Y las gentes se divertían contando que el mismo San Pedro había huido de la ciudad, temeroso de ser colgado por haber cortado la oreja a Malco. Además, esta violencia no dio muchos resultados al terrible Papa: en el terreno internacional apenas consiguió algo; la excomunión de Enrique III no significó nada y ante Enrique de Navarra, el Papa Sixto mostróse vacilante y circunspecto; la «Armada Invencible», para la que tanto animó a Felipe II, incitándole a la cruzada contra Isabel de Inglaterra, se desvaneció en un desastre sin precedentes; y esa cruzada contra Oriente, en la que tanto soñaba el Pontífice, no llegó a tener lugar.

Y, sin embargo, este Papa, tan discutible en muchos aspectos, realizó en cinco años una obra admirable. Y tan duradera, que todavía permanece... No sólo la terminación de la cúpula de San Pedro —que, ¿acaso no tiene valor de símbolo?— obra a la que asignó, de una vez, más de seiscientos obreros, a los que exigió terminar en veintidós meses. Sino también esa edición de la *Biblia* —la *Vulgata Sixtina*— que hizo establecer sobre la versión griega de los Setenta, y que sería el fundamento de todas las ulteriores ediciones del Libro Santo, una vez que sus sucesores reparasen los errores dejados por una excesiva precipitación. Igualmente suya es la resolución —mantenida después por todos los Pontífices— de fijar el número de miembros del Sacro Colegio y la distribución de sus títulos; y sobre todo esa sistematización de la administración pontificia, dividida en adelante en departamentos denominados —de manera ya clásica— *Congregaciones romanas*.[1] Aunque sólo fuera por estas tres realizaciones, el nombre de Sixto V merece figurar en la lista de Papas restauradores y en ella su terrible figura hace gran impresión.

Después de él, ocurre un fortuito eclipse en el Papado, provocado por la muerte sucesiva de tres Pontífices que no tuvieron tiempo de actuar: Urbano VII, después de trece días de pontificado; Gregorio XIV, a los diez meses de su elección e Inocencio IX, a los dos. El segundo pudo intervenir escasamente en los asuntos de Francia, para sostener la liga contra Enrique IV, al que había excomulgado. Pero la gran serie de los Papas restauradores se reanuda con *Clemente VIII* (1592-1605), cardenal Aldobrandini, creyente de admirable piedad, que se confesaba todas las tardes, ayunaba y se mortificaba como un monje, e invitaba a los pobres a su mesa; era igualmente hombre de acción, enérgico y orga-

1. Todas estas cuestiones se tratan más ampliamente en los párrafos siguientes.

nizador —digno heredero de Pío V—. Con él, la Reforma progresó en todos los terrenos; creó magníficas promociones de cardenales: Baronio, Belarmino, D'Ossat, Du Perron, Toledo... Con un método estricto procedió a la realización de nuevas ediciones del *Misal*, el *Breviario*, el Indice y el Pontifical; hizo concluir la revisión de la *Biblia* católica, emprendida por Sixto V, cuyo texto oficial llegaría hasta nosotros tal como Clemente lo dejó. Aquel Papa auténticamente espiritual, protegió y animó con entusiasmo todo lo que pudiera hacer más profunda, activa y santa, la vida de la Iglesia: en su pontificado, acaba en Roma San Felipe Neri su fecundo apostolado; San Francisco de Sales devuelve a la Iglesia el Chablais, infectado de protestantismo (lo que le valió el obispado); San José de Calasanz funda la Congregación de las Escuelas Pías. Y cuando, entre dominicos y jesuitas, la cuestión del «molinismo» está a punto de introducir una grave discordia,[1] Clemente VIII interviene como árbitro e impide una crisis amenazadora.

Aquel hombre de Dios no cede a los transportes de violencia que empañan la obra de un Sixto V. Bajo su pontificado, la Iglesia no presenta el aspecto duro que algunos le reprochan:[2] todo lo contrario. El es quien tiende una mano a Enrique IV para conducirle a la orilla de la Iglesia: a petición de los cardenales D'Ossat y Du Perron, envía al rey al hábil cardenal Alejandro de Médicis como legado y acepta levantar las censuras que pesan sobre el Bearnés —cerca de Santa María la Mayor, una columna conmemora este acontecimiento—. El mismo Papa intenta reintegrar al catolicismo a la Inglaterra de Jacobo I; y, con su prudencia, impide que en la misma Roma vuelvan a su viejo antagonismo los clanes español y francés. Gran Papa, típico de esa época de trabajo lento y restauración sólida: los tres millones de peregrinos que en el Jubileo de 1600 llegan a Roma, le aclaman larga y justamente.

A Papa tan moderado e inteligente le sucede —tras los veintisiete días de Pontificado de León XI, antiguo «cardenal de Florencia», Alejandro de Médicis que había tramitado tan prudentemente la abjuración de Enrique IV —y que hubiera sido, de vivir más tiempo, un digno continuador de Clemente VIII—[1] *Paulo V* (1605-1621), que manifiesta en seguida un carácter muy diverso: la célebre ley «de alternancia», de constante aplicación en la sucesión pontificia, juega de nuevo su papel. Este Papa Borghese fue un hombre enérgico, jurista experto en todos los asuntos, jefe nato y al mismo tiempo hombre duro, violento y categórico, de temperamento semejante al de Sixto V. Mostró, además, una notoria piedad y unas costumbres irreprochables; pero hubiera sido de desear en él un poco más de caridad, mansedumbre y medida y, tal vez, un poco menos de amor al fausto y de prodigalidad hacia sus sobrinos. Sin embargo, sus defectos sirvieron en cierto modo a la causa de la Iglesia, puesto que fue él quien confió a Maderno las obras de San Pedro y obtuvo que las concluyera en seis años. Con todo, aquella severidad no obtuvo siempre favorables resultados: la ejecución del panfletista Picciardini, acusado de lesa majestad contra la memoria de Clemente VIII, pudo reforzar su autoridad, pero el proceso de Galileo inquietó demasiado a las mejores inteligencias[2] y asoció a la figura de Paulo V una fama de oscurantismo que no ha beneficiado a la Iglesia. Por lo que toca a su política exterior, tampoco fue demasiado acertada: el asunto de Venecia[3] mostró que la autoridad pontificia podía estar abocada

1. Cfr., más adelante, en este mismo capítulo.
2. Dos procesos notables ocurrieron en su reinado: el de Giordano Bruno, de cuya justificada condena hablaremos más adelante, y el de los Cenci, hijo, mujer e hija de un patricio romano de carácter desapacible, al que los suyos, cansados, habían asesinado. La condena a muerte de los culpables pareció al pueblo romano demasiado severa, sobre todo la de la hija, Beatriz Cenci, sobre cuya culpabilidad había dudas.

1. Fue este Papa León XI quien, siendo todavía cardenal de Florencia, adquirió y engrandeció con magnificencia la villa del Pincio, llamada desde entonces Villa Médicis, en la que está hoy la sede de la Academia Francesa de Roma.
2. Cfr. más adelante, en este mismo capítulo.
3. Cfr. párrafo siguiente.

a un fracaso; en Inglaterra, las condenas lanzadas contra el juramento de fidelidad al rey, no consiguieron más que desencadenar nuevos rigores contra los que perseveraban fieles a Roma[1] y no todos los católicos miraron con buenos ojos que el Papa animara al Emperador para que aplastase a sus súbditos de Bohemia, ni la procesión solemne con que se celebró la victoria de la Montaña Blanca.[2]

Pero, al menos en el plano de la gran obra de restauración, Paulo V fue digno de sus antecesores y no se desvió de la trayectoria trazada por ellos. Todos los cleros, sin excepción, fueron invitados severamente a la residencia, aun los obispos y cardenales, constreñidos a escoger entre sus diócesis (con sus rentas) y la estancia en Roma. Enviáronse firmes intrucciones a todos los curas de toda la Cristiandad para que trabajaran bien sus sermones y se esforzaran en educar a sus fieles. Animóse a los misioneros en todas partes y, para mejor formarles, abrióse en principio una cátedra de árabe en todas las universidades. Aquel Papa, que canonizó a San Carlos Borromeo y a Santa Francisca Romana, que beatificó a Ignacio de Loyola, Tomás de Villanueva, Francisco Javier, Felipe de Neri y Teresa de Avila y que ayudó en sumo grado a los oratorianos y aprobó a los escolapios y visitandinas, fue decididamente fiel al gran impulso dado por el Concilio de Trento, sus santos y sus Papas. Un poco más de suavidad hubiera hecho de ese Pontificado de dieciséis años una gran etapa del Papado.

Después de él surge, en el instante preciso en que el nuevo siglo adquiere su definitivo aspecto, un pontificado —por desgracia demasiado breve: apenas dos años y medio— de riqueza y nobleza insignes: el de *Gregorio XV* (1621-1623). En aquel anciano canoso y quebrantado, siempre enfermo y de endeble apariencia, vivía y animaba el espíritu mismo de la Reforma católica, de la gran restauración de la Iglesia. Añadíanse en él, a las más eminentes cualidades espirituales, una gran cultura e inteligencia política, más eficaces aún gracias a la selección con que supo rodearse en su corte, dirigida por el joven cardenal Ludovisi, su sobrino. Gracias a todo ello, llevóse a cabo una sorprendente labor en sólo veintinueve meses.

Y esto en todos los terrenos: porque la diplomacia de Gregorio XV no fue menos venturosa que sus decisiones administrativas y sus decretos dogmáticos. Consiguió el deseado equilibrio entre el Imperio y Francia; su habilidad ganó para los católicos una sede en el colegio electoral germánico, en el que, por él, los protestantes no son ya más que dos entre siete; la regente de Francia, María de Médicis, dichosa por el capelo concedido a su capellán, el joven Armando de Richelieu, y de la erección de la sede de París a metropolitana,[1] está enteramente de acuerdo con el Papa, y la corona de las flores de lis protege a los cristianos en Oriente. Y es Gregorio XV quien establece, para la elección pontificia, los reglamentos que siguen en vigor en nuestra época; es él, Papa de las misiones, quien mide la necesidad, para la Sede Apostólica, de hacerse cargo de la generosa e inmensa aventura de los heraldos de la Palabra de Cristo a través del mundo, y crea para ello la *Congregación de Propaganda Fide;* a él deben los jesuitas —sus antiguos maestros— una eficaz protección contra los ataques de sus enemigos y un nuevo impulso, traducido en la gran floración de sus colegios y misiones; y también a él deben su expansión los benedictinos de San Mauro. La cuádruple canonización de 1622[2] proclama a la faz del mundo, simultáneamente, la santidad de la Iglesia, su radiante alegría, su expansivo poder y la eficacia sobrenatural de su místico contacto con Dios. Y por si fuera poco, es también Gregorio XV quien ayuda a la piedad de los católicos a ser conscientes en ciertas devociones que serán las más queridas en adelante; por ejemplo, la de la Inmaculada Concepción, de la que todavía no hace un dogma, pero cuya negación prohíbe rigurosamente. Con un ponti-

1. Cfr. c. III de este mismo volumen.
2. Cfr. c. III de este mismo volumen.

1. Hasta entonces, París había sido sede sufragánea de Sens.
2. Cfr. las últimas páginas del presente volumen.

ficado así, se cierra un período en verdadera apoteosis: ese medio siglo de trabajos y de paciencia, gracias a los cuales el espíritu del concilio acaba de penetrar en toda la Iglesia y la prepara a las tareas y dificultades nuevas que le reserva el futuro próximo.

Grandezas y peligros del Vicario de Cristo

Por lo tanto, el primer rasgo que debemos subrayar en este nuevo rostro de la Iglesia es la dignidad y grandeza del Papado. Nos hallamos lejos, sin duda, de la degradante atmósfera tantas veces respirada en torno al trono de San Pedro en la centuria anterior. Los Papas pueden tener humanos defectos, y aun a veces acentuados; pero nadie atentaría al respeto que debe rodear a sus personas y a su carácter sagrado, y ni siquiera un Savonarola tendría qué reprocharles. De los nueve Pontífices que siguieron a San Pío V —quien predicó elocuentemente con el ejemplo— ninguno ha dado lugar a críticas en su vida íntima, ni siquiera Gregorio XIII, de cuyo hijo conocido nadie ha podido probar que no le naciera dentro de un legítimo matrimonio antes de recibir sus órdenes sacerdotales. Verdad es que no todo ha llegado al ápice de la perfección en la corte vaticana: no ha desaparecido el nepotismo, fuente de tantos males, pero al menos tampoco presenta aquel carácter escandaloso que conocimos en los tiempos de Inocencio VIII o de los Borgia; Gregorio XIII hace de su hijo el gobernador del castillo de Sant'Angelo, pero el joven muestra siempre una excelente conducta; el cardenal Aldobrandini, sobrino de Clemente VIII, revestido de la púrpura a los veintidós años, permaneció discretamente en la sombra; se han deplorado las alocadas prodigalidades de Paulo V para con sus sobrinos, pero hay que reconocer que ninguno de ellos ha dado que hablar a la crítica; en cuanto al joven sobrino Ludovisi, a quien Gregorio XV hizo cardenal a los veinticinco años, todos saben que se reveló como un preciadísimo colaborador, tan inteligente como activo; por lo demás, el ejemplo de San Carlos Borromeo ha demostrado suficientemente que se podía ser sobrino de un Papa y favorecido con las más altas dignidades y, sin embargo, seguir viviendo en el más puro servicio de Dios y de la Iglesia.

Papas rodeados de respeto: [1] y aun en algunos casos, de afecto y gratitud. De todos, aun de aquéllos cuyos métodos han sido a veces demasiado rudos, se sabe —al menos entre los romanos e italianos que piensan un poco— que han trabajado tenazmente para poner en orden los asuntos pontificios, que han expulsado de la administración a los elementos anárquicos, que han impedido las disputas de clanes y que han restablecido las finanzas. Y no pocos de esos Papas renovaron la gran tradición de los Pontífices de la caridad, dedicados a su pueblo y ansiosos por mitigar los sufrimientos de los humildes, nadie olvidaba que Gregorio XIII distribuyó en trece años más de dos millones de escudos a los estudiantes pobres y que hizo devolver a los campesinos necesitados las tierras que inicuamente les habían arrebatado los grandes señores; tampoco podía olvidarse que Urbano VII, en los trece días de su breve pontificado, tuvo tiempo para tomar dos medidas: hacer un censo de los pobres de la ciudad para socorrerlos, y dar al Monte de Piedad las sumas prestadas a los más pobres, para que éstos volvieran a la posesión de sus enseres; y el mismo Paulo V estableció graneros públicos para distribuir víveres a los miserables en los días de penuria, y ayudó firmemente a los pequeños campesinos.

Extendióse el resplandor de aquel Pontificado restaurado y nuevo, y, gracias a él, la institución de las Congregaciones romanas contribuyó a su gloria al liberarle de la indiscreta tutela reinante, ejercida fácilmente sobre uno u otro cardenal aislado. También la creación de las Nunciaturas contribuyó a acrecentar esa influencia pontificia. Y aunque no siempre a gusto, los Estados terminaron por aceptar de esta forma los decretos de Trento, lo que es significativo; tanto más que ello ocurre de un modo im-

1. En la misma Roma su autoridad es irrebatible e indiscutida: los mismos clanes han entrado en razón.

perceptible. Aunque no tan importante, pero revelador es el hecho de que todo el mundo católico adoptara la reforma del calendario gregoriano, que venía a quebrantar tantas rutinas. Y, por último, la Congregación de la Propaganda, a partir de 1622, se convertirá en uno de los grandes medios de esa irradiación pontificia, llevando directamente a las manos del Papa la obra apostólica en todos los países de la tierra. Pero, como ya hemos visto, su nacimiento es fruto de un lento trabajo de consolidación.

Lo dicho no quiere decir que ese innegable aumento de autoridad no haya tenido su contrapartida. La centralización de la Iglesia, no sólo en sus principios, sino en sus servicios también, una de las consecuencias de la obra tridentina, no se impondrá en todas partes sin hallar resistencias. Hubiera consistido la habilidad de los Papas en conseguir que todos la aceptaran por medio de la dulzura y la diplomacia; pero tales medios no estaban en los caracteres de todos los Pontífices y hay que tener en cuenta que un Sixto V o un Paulo V prefirieron los caminos de la autoridad y el rigor a los de la paz. Este es el aspecto abrupto, violentamente dogmático, de la Iglesia nacida del concilio, presentada al mundo por Papas muy aficionados al autoritarismo: una Iglesia erizada de defensas y pronta a la condenación del contrario. No es seguro que hubiera en ello una amenaza para el catolicismo; los tiempos de las pretensiones teocráticas están ya lejos y nadie hay en Occidente dispuesto a aceptar su vuelta. Las fuerzas del mundo moderno han adquirido conciencia de sí mismas y quienes las sirven ponen en la tarea toda la pasión de la juventud. ¿No hay en eso mismo un germen de futuros conflictos?

¡Futuros conflictos! Lo peor es que determinados episodios presentan ya caracteres de inquietantes síntomas. Con naturalidad, el Papado, de nuevo fuerte y respetado, desea erigirse en árbitro del mundo católico: tal fue, en particular, el sueño de Sixto V, que deseaba hacer de Roma una especie de capital del universo, hacia la que convergieran incesantes peregrinaciones desde toda la tierra —aun América— con millones de seres que acudiesen a venerar al Vicario de Cristo y a escuchar sus consejos. En diversas ocasiones —aunque en modo más modesto— asumía el Papado este papel de árbitro: Clemente VIII, en 1598, preparaba la paz de Vervins entre España y Francia; también él negociaba pacientemente, en 1601, el tratado de Lyón entre Francia y Saboya; y en 1621, una de las grandes ideas del infatigable Gregorio XV será impedir que vengan a las manos Francia y Austria, los dos grandes países católicos, por causa del valle alpino de la Valtelina, e incluso tratará de preparar un acuerdo.

Ahora bien: esa nueva Europa que nace entonces, la de las monarquías absolutas, los nacionalismos y los Estados centralizados, ¿estaba dispuesta a reconocer siempre ese arbitraje del Vicario de Cristo? Es poco probable. En adelante, muchos pueblos, desde la definitiva división de la Cristiandad, aparecen cerrados en torno a sus familias dinásticas y tienen conciencia de lo que las hace únicas a irreemplazables —lo que los constituye en naciones—. Y esa autoridad pontificia, que, en nombre de los principios espirituales del Cristianismo, debería fiscalizar lo mismo el interior de las colectividades humanas que sus recíprocas relaciones, ¿no chocará con grandes resistencias?

Sí, y aun puede comprobarse en los países más católicos. Por ejemplo, en España, donde los descendientes de Isabel y Fernando, muy inclinados a confundir sus propios intereses con los de la Iglesia, no se someten a la autoridad pontificia más que cuando le son provechosas sus decisiones. En 1580, con ocasión de la pérdida del joven rey don Sebastián de Portugal en una loca y heroica cruzada a Marruecos, Gregorio XIII no pudo impedir que el Rey de El Escorial hiciera valer sus derechos sobre el reino vecino. Bajo Sixto V, no cede el estado de tensión entre Roma y Madrid: dos autoritarismos, a cual más firme. Al plantearse la absolución de de Enrique IV, estalló terrible la cólera española, hasta el punto de que el Embajador del Rey Católico hablara de provocar a duelo al cardenal Aldobrandini. La situación prosigue inmutable con Felipe III: los gobernadores de Nápoles y Milán multiplican sus insinuaciones entre los representantes del Papa y los obispos. Una de las razones que decide, en 1621 a Gre-

gorio XV a decretar que las elecciones pontificias se hagan en adelante en escrutinio secreto y con mayoría de dos tercios en la votación, es indudablemente el deseo de liberarlas de las indiscretas influencias que la monarquía española estimaba poder llevar a cabo, con todo derecho, aun en el seno del conclave.

Otro incidente revelador del estado de ánimo indócil a la Santa Sede, es la curiosa historia del cisma de Venecia entre 1605 y 1607. Desde hacía tiempo, la Serenísima trataba con desenvoltura los derechos de la Iglesia: Sixto IV y Julio II tuvieron bastante que hacer con la terrible República: las Bulas de San Pío V, los decretos de aplicación del concilio, la excomunión de Enrique IV, fueron papel mojado para los Dux venecianos. Con Paulo V, las cosas empeoraron: acusados de un crimen dos eclesiásticos, y encarcelados con evidente menosprecio del privilegio canónico del fuero, el rígido Papa desató rayos y centellas, exigió la liberación de los prisioneros y después excomulgó al Dux Leonardo y a todos sus senadores. Estos contestaron exigiendo de todos los sacerdotes un juramento de fidelidad y expulsando a los religiosos recalcitrantes. Entonces, un fraile, más o menos desviado, pero de fértil espíritu y vasta cultura, *Paolo Sarpi*, constituido por la Serenísima en teólogo oficial, publicó contra el Papa el *Tratado de Entredicho*, verdadero panfleto que pretendía poner en tela de juicio la autoridad misma de los Pontífices, y emprendió su famosa *Historia del Concilio de Trento*, que aparecerá en Londres en 1619, hábilmente parcial, expresamente dispuesta para demostrar que los Padres no habían reconocido nunca al Papa la autoridad que él se atribuía. ¿Suceso sin importancia? No; porque, cuando el Papa quiso castigar a Venecia, los duques de Saboya, Módena y Urbino, los protestantes de Inglaterra, Países Bajos y Alemania y los galicanos de Francia se pusieron de parte de la República y sólo la sutil diplomacia de Enrique IV y de su Embajador, el cardenal de Joyeuse, consiguió poner fin al asunto.

La misma Francia, ¿estaba decidida a aceptar sin reservas la autoridad del Papa, al menos fuera de las cuestiones religiosas entendidas en un estricto sentido? Cuando Sixto V sostuvo a la Liga, no todo el clero francés aprobó su intervención, y el Parlamento elevó una vigorosa protesta. El *galicanismo*, levadura de independencia nacional, hecho de un conjunto de tradiciones, prácticas y doctrinas arraigadas en tiempos antiguos, mina todo el reino con Pithon y Richer: galicanismo político, que no reconoce al Papa más que sus derechos espirituales; galicanismo eclesiástico, más apegado a las costumbres y prerrogativas de la Iglesia de Francia. Y no se excluye que, a través de este complejo, corra de vez en cuando un aire más o menos laico... La doctrina de la monarquía de derecho divino, fervorosamente expuesta por Guy Coquille, André Duchesne y, sobre todo, por Loyseau, no deja al Papa más que un puesto completamente secundario en la transmisión del poder. Si el rey «recibe sólo de Dios su corona, no hay poder en la tierra, sea el que sea, *espiritual* (subrayemos la palabra) o temporal, que tenga derecho alguno sobre el reino» —así lo declara la ley fundamental presentada a los Estados Generales de 1614—. La guerra declarada a los jesuitas en 1594 —y que se prolongará hasta 1625— tiene un buen pretexto en el atentado de Chatel (1596) contra Enrique IV, hecho que valió la expulsión de la Compañía; y, después de su regreso (1603), en el regicidio de Ravaillac, en cuyo puñal se pretendió ver la mano de los Padres. La verdad es que se les detesta por otras razones: esos hábiles religiosos que se deslizan en todas partes —uno de ellos, el Padre Cotom, ha llegado incluso a confesor del rey— no parecen ser otra cosa sino los agentes del ultramontanismo, de la ingerencia pontificia y de la intromisión romana en los asuntos de Francia. He aquí la razón de que se combata a los jesuitas. Los escritos y declaraciones de grandes juristas como Luis Servin, Etienne Pasquier y Antonio Arnauld[1] no permiten dudar sobre este punto.[2]

1. Ascendiente de la célebre familia jansenista, a la que encontraremos en la historia de Port-Royal.

2. Estudiamos más a fondo el problema del galicanismo en el siguiente volumen de esta Historia.

Otras tantas señales que la historia debe descubrir: en adelante, el Papa seguirá siendo respetado en sus sagradas funciones, y escuchado en el terreno espiritual; pero, ya el sucesor de Gregorio XV, Urbano VIII, habrá de renunciar claramente a cualquier pretensión de dirigir el mundo. Está en marcha una evolución, cuyo término (lo sabemos) estará muy lejos de ser lamentable para la Iglesia, porque, en fin de cuentas, en nuestro tiempo, un Papado totalmente ajeno a la política, habrá hallado su máximo esplendor y su más alto prestigio; pero precisa todavía tres siglos llenos de graves crisis para llegar a tal resultado.

Nuevas instituciones y decisiones capitales

La Iglesia conserva el recuerdo concreto de esos cincuenta años de esfuerzos pacientes, en sus instituciones. Ya hemos visto cómo aparecen organismos llamados a jugar un papel de primera importancia hasta nuestros días; y al mismo tiempo se han ido tomando capitales decisiones, de las que la Iglesia no se volverá atrás.

Hay que señalar, a la cabeza de esas innovaciones, la creación de las *Congregaciones romanas*, obra de Sixto V. La Bula *Inmmensa aeterni Dei*, de 1587, reorganiza, sistematiza y ordena a toda la Curia, para su mayor eficacia. La idea no resultaba nueva: Pío IV y Pío V habían ya comprendido las ventajas de confiar a una comisión de cardenales la alta dirección de toda una parte de la administración eclesiástica. Las congregaciones (entonces llamadas «Dicasterios»), una vez desarrolladas y multiplicadas, cumplen en cierta medida el papel de un ministerio en el Estado moderno; pero como la Iglesia ejerce su autoridad simultáneamente en el plano espiritual y en el temporal, es natural que haya «ministerios espirituales» y «ministerios temporales»: cada uno con sus atribuciones concretas. A la segunda categoría pertenecen la Congregación de la Abundancia, encargada del aprovisionamiento de Roma, la flota, caminos y acueductos; la «Signatura de gracia» que examina todas las derogaciones en estricta justicia; y la tipografía vaticana: esta última debe velar por la pureza doctrinal y la corrección de los textos, además de vigilar la buena marcha de la imprenta pontificia. La categoría de las Congregaciones espirituales es más extensa e importante; entre ellas está la célebre Congregación de la Inquisición o Santo Oficio, vigilante guardiana de la ortodoxia; la del Concilio, encargada de dar eficacia a los decretos de Trento; a éstas se añaden otras como las Congregaciones de Obispos y de Religiosos, la de los Ritos, y la del Consistorio: en total, quince Congregaciones sobre las que descansa el funcionamiento de la Iglesia y que intervienen, prácticamente en todas las cuestiones ya estudiadas en el Consistorio: más seriedad, más reflexión y secreto: he ahí lo esencial de las ventajas conseguidas por la genial reforma de Sixto V, tanto más admirable cuanto en aquella época aún están lejos los ministerios y secretariados de los Estados laicos de conseguir semejante precisión lógica en su interna organización.

Un año antes, en 1586, el mismo Pontífice había dado al *Sacro Colegio*, por la Bula *Postquam verus ille*, las bases en que se mantendrá hasta hoy. Por ella se fija el número de cardenales en *setenta*: número místico, el de los ancianos que rodeaban a Moisés, el de los Discípulos escogidos por Cristo para la predicación, el de los traductores griegos de la *Biblia*. Esos altos personajes, verdaderas columnas de la Iglesia, quedan divididos en tres clases, no según su poder de orden, sino de acuerdo con el título eclesiástico dado a cada uno al tiempo de su promoción: seis cardenales-obispos, cincuenta cardenales-arciprestes y catorce cardenales-diáconos. Fijándose, al mismo tiempo, una serie de reglas para la elección: deberán ser escogidos en todos los países del mundo cristiano y entre los hombres de mayores méritos; deberán haber recibido las órdenes menores, llevar la tonsura y el traje eclesiástico al menos después de un año.[1] Sabias reglas a las que no se so-

1. En nuestra época, de hecho casi todos los cardenales son obispos —y desde luego todos son sacerdotes—. Pero un obispo, creado cardenal, no es

meterán siempre los Pontífices —el mismo Sixto V hizo varias excepciones— pero que enciecierran un buen principio y preparan el porvenir.

La primera función de los cardenales es designar al sucesor de San Pedro. Este acto capital había sido ya objeto de reglamentaciones: en 1059, el famoso decreto de Nicolás II, para sustraer la elección a la injerencia de los príncipes, confió la elección a siete cardenales-obispos, añadiendo que su resolución debía ser aprobada por el clero y el pueblo de Roma y confirmada por el Emperador. En 1189 el III Concilio de Letrán suprimió esa triple intervención y decidió que si los cardenales no se ponían de acuerdo en la elección, el voto no sería válido sino con una mayoría de dos tercios. Gregorio XV, hombre de sólida formación jurídica y preocupado con deshacer toda indiscreta influencia de los poderes laicos en la futura elección de los Papas, resolvió precisar estas reglas de la elección. La Constitución *Aeterni Patris*, de 1621, completada con la Constitución *Decet Romanum pontífices*, de 1622, fijó esa reforma: excepto algunos detalles, sigue hoy en vigor. Se preveen tres modos de designación: a veces, una irresistible corriente lleva hacia un hombre, y la inspiración del Espíritu Santo guía la elección, que debe ser unánime, ésta es la elección por *aclamación* o *adoración;* otras veces, los cardenales no parecen estar de acuerdo: entonces designan árbitros (y esta elección debe ser unánime): semejante elección se llama de *compromiso*. Por último —y éste es el modo más corriente— la elección se lleva a cabo mediante *escrutinio;* para evitar las intrigas y combinaciones a que se presta tanto un voto secreto, todo elector debe escribir su nombre junto al del candidato elegido: para esta elección, se requiere la mayoría de dos tercios.

Designado así con mayores garantías, ayudado en su actuación por organismos administrativos más perfectos, el Papa dispone además de un nuevo medio de acción: Las *Nunciaturas*. Aparecen éstas, en número reducido, a comienzos del siglo XVI. Primero, los representantes del Soberano Pontífice eran legados: sea «legados-natos», instalados en un país, en una sede episcopal y, en virtud de un privilegio especial, eran delegados permanentes del Padre común —por ejemplo, los arzobispos de Bourges, Toledo, Canterbury o Maguncia— y llevaban ese título glorioso; sea «legados-enviados», que tenían exactamente la misión de embajadores ante determinados soberanos, aunque ordinariamente de modo más o menos temporal; sea, por último, «legados *a latere*», es decir, salidos de la corte del Papa y designados para una misión particular, una negociación delicada —como la del cardenal de Florencia en París al tiempo de la abjuración de Enrique IV— o una gran ceremonia. A partir de finales del siglo XVI, mientras que el título de legado-nato se hace puramente honorífico, aumenta el interés de los legados-enviados y las misiones de los legados a latere disminuyen en número y quedan reservados a casos muy concretos. A imitación de lo que tienden a hacer todos los grandes Estados laicos —la República de Venecia mostraba ya hacía tiempo el camino con su cuerpo de embajadores de méritos excepcionales— el Papado tiene en adelante sus representantes fijos, cuya presencia será útil en todas partes: son los *Nuncios apostólicos*. Abriéronse Nunciaturas a lo largo de toda la frontera que dividía —por desgracia— al catolicismo de la herejía: la de Gratz en 1573; Lucerna, en 1579, Colonia en 1580, Bruselas en 1606. En todas las grandes capitales católicas, por supuesto, y dondequiera estuviese en juego la religión, aparecen las nunciaturas: así se abre en 1605 la de Varsovia, para Polonia, y hasta en Moscú desean los Papas estar representados. Hay que añadir que la elección de los Nuncios fue, en conjunto, afortunada. Commendone en Colonia, Bonhomini en Lucerna, Posseviono en Rusia y Suecia, todos trabajaron, en condiciones muchas veces difíciles, con inteligencia y entrega a su misión.

Indudablemente, a finales de aquel período larguísimo que va de 1350 a los primeros años del siglo XVII, en el que el Papado había atravesado tan graves crisis, ahora aparecía infinitamente más sólido y radiante. Sin embargo,

forzosamente un cardenal-obispo, y puede ser nombrado cardenal-preste o cardenal-diácono.

persiste un punto negro: Roma no ha logrado todavía el dominio completo del episcopado, es decir, que su acción no puede llegar a los fieles más que por medio de hombres de los que no siempre está segura. La Congregación del Consistorio ha sido creada para llevar a cabo una previa encuesta sobre los futuros obispos y sobre los cambios de los antiguos, pero esa intervención, esencial en principio, es muchas veces, en la práctica, más virtual que eficaz. Las Pragmáticas y los Concordatos dejan a los reyes demasiados medios para imponer a la Iglesia hombres que no siempre desearía ella al frente de sus diócesis. Si el Papa consagra al nuevo obispo, la política y la diplomacia tienen medios suficientes para obligarle a ceder a veces a sus razones. Mientras el Papado no obtenga independencia en la designación de los pastores de su rebaño, persistirá este grave problema.

A la búsqueda de las ovejas perdidas

Por fuerte y poderosa que parezca la Iglesia católica en la persona de sus jefes, no se puede olvidar que ha sufrido pérdidas de las que tal vez no pueda resarcirse. Basta con mirar al mapa religioso de Europa para medir de una vez la amplitud del desastre. Toda la Alemania del Norte, parte de Suiza, los Países Bajos y Estados Escandinavos, Inglaterra y Escocia se han separado: millones de bautizados apartados ya de su rebaño. La Iglesia se ve obligada a comprobar que ha disminuido la extensión de sus dominios y el número de sus fieles; y —lo que es peor— sabe que todavía no ha encontrado un equivalente en esas nuevas cristiandades que, desde Méjico a la Argentina, se van estableciendo lentamente gracias al trabajo de sus misioneros. Y para quien no se limite a una apreciación cuantitativa de los resultados, se impone todavía una consideración quizá más desoladora: esos pueblos cristianos alejados de la Iglesia, ¿no le habían proporcionado en el pasado, irreemplazables elementos de vida? La patria de Suso, Ruysbroeck, Taulero y Eckhart, la de Richard Rolle y Juliana de Norwich, no podían darse por perdidas para siempre, junto con aquellas maravillosas mieses místicas que todavía podían producir.

No: la Iglesia no se resigna a esa amputación; no se ha resignado un solo instante y la angustia de las ovejas perdidas la atormenta. «Roma no es impotente en su ancianidad —exclamará Bossuet en su sermón sobre la Unidad— y su voz no se ha extinguido. Día y noche, no cesa de gritar a todos los pueblos, aun a los más alejados, para invitarlos al banquete en el que todos vuelvan a ser uno.» La línea que en el mapa separa las zonas católicas y las herejes no puede considerarse como definitivamente inmutable. Además, una serie de señales inequívocas, a comienzos del siglo XVII, prueba que la suerte no está echada: el resurgir católico de Francia, Hungría y Polonia, esa especie de fermentación que se observa en Alemania y que precisamente provoca la nueva crisis sangrienta de la Guerra de Treinta Años. Una admirable página de la historia católica da testimonio de esos esfuerzos para reconquistar almas y tierras perdidas. Cientos de hombres no tienen otra ambición que marchar a tierras heréticas, manifestar en ellas la presencia de la Iglesia, llevar su palabra, aun con peligro de la propia vida. El catolicismo regenerado se sitúa naturalmente en estado de misión, como en sus primeros tiempos.

La Compañía de Jesús se coloca al frente de aquella empresa, desde sus comienzos. Sabido es que no fue el más importante objetivo de San Ignacio la lucha contra el protestantismo; pero al prometer acudir adonde les enviara el Papa «sea a tierra de infieles, sea a los turcos», los Padres se habían comprometido igualmente a acudir a los infieles de Europa. Esta intención adquiere mayor importancia con el segundo General, el Padre Laínez. En su papel de educadores, los hijos de Loyola emprenden pronto la formación de los hombres para rebatir, con la palabra y el ejemplo, al protestantismo en sus propios dominios. Existe, para Inglaterra, el célebre *Colegio de Douai*, fundado por William Allen, futuro cardenal; sede de la que parten misioneros cuyo fin último será el martirio. Para Alemania, está el *Colegio Germánico*, al

que rindiera sincero homenaje Chemnitz: «Si los jesuitas se hubieran limitado a fundar su colegio de Roma, merecerían ser considerados como los más peligrosos enemigos del luteranismo.» Pero no se han limitado a eso: al contrario. De sus tres ciudadelas de Colonia, Viena e Ingolstadt, lanzan insuperables ofensivas por toda la Europa Central y hasta Polonia y Escandinavia. Y si en algunos países de Europa —sobre todo en Francia— esa actuación de la Compañía parece discutible al adquirir ciertos caracteres políticos, no debe olvidarse hasta qué punto son abundantes sus episodios sublimes y sus felices resultados.

Tal vez se escribe en Inglaterra la página más gloriosa de esta historia. En pleno reinado de Isabel, cuando se ha desencadenado el terror, los jesuitas llegan allí, voluntarios, para intentar la vuelta al catolicismo de sus hermanos o, en caso de no lograrlo, fecundar con su sangre el suelo patrio. Proclamando su lealtad al soberano, rechazando todo pacto con los políticos que fomentan irrisorias conspiraciones, no buscan más que la oración, el testimonio y las ocasiones de hablar. «Hemos hecho un pacto —escribía uno de ellos, el bienaventurado Campion, en una carta a la reina— todos los jesuitas del mundo, cuyo acrecentamiento superará todas las maquinaciones de Inglaterra, para llevar la Cruz, esta cruz que vos nos imponéis, y para no desesperar nunca de vuestra conversión. Y nunca faltará uno de nosotros para gustar la alegría de vuestro Tyburn —el patíbulo—, para soportar las angustias de vuestras torturas o sucumbir en vuestras prisiones; porque así se sembró la fe y así debe restablecerse.»

Prodigiosa aventura ésta de los «guerrilleros de Dios», llena de episodios dramáticos. Nos la ha contado uno de aquellos misioneros, John Gerard, en una autobiografía, que es uno de los documentos más impresionantes de la época, extrañamente concorde con los que leemos en nuestros días. Desembarcados clandestinamente, sin cesar errantes, perseguidos por la policía, obligados a disfrazarse para pasar inadvertidos, alojándose en casa de algunos viejos curas fieles de quienes se han olvidado los poderes públicos, aquellos aventureros de Cristo dan pruebas de una audacia que les emparenta directamente con los evangelizadores de los primeros siglos. Si son cogidos, les espera casi siempre una suerte atroz: torturados día tras día, distendidos y quebrantados, primero se les cuelga, después, todavía vivos, son entregados a un carnicero que les abre el vientre y les arranca las entrañas. Así perece en 1581, en Tyburn, el más célebre de todos, el beato *Edmundo Campion* (1540-1581), cuyas valerosas declaraciones ya conocemos: antiguo y brillante estudiante de Cambridge, distinguido ya por el favor real, no ha querido hacer en el anglicanismo una fácil carrera, por permanecer fiel a la fe de sus mayores. ¿Cuáles serían los resultados de tantos esfuerzos? A primera vista, ridículos: Inglaterra no ha vuelto al catolicismo, y la criminal locura de la Conspiración de la Pólvora (1605), al provocar a la opinión pública, tuvo como resultado hundir por mucho tiempo al catolicismo en la tierra de Santo Tomás Becket y de Santo Tomás Moro. Pero, ¿quién sabe si, subterráneamente, no sigue desarrollándose en aquel ambiente de persecución y si, según la frase de Tertuliano, la sangre de los mártires ingleses no ha sido semilla de fieles?

En Alemania, en Polonia y en la Europa Central, las circunstancias resultan menos dramáticas, pero no ha sido menos enérgico el esfuerzo de la reconquista. Después del concilio, el Papado mismo se ha preocupado por ello. Pío V envía al legado Commendone y hace reconocer los decretos de Trento; más tarde, los nuncios Portia y Ninguarda trabajan pacientemente en Salzburgo y Ratisbona, para echar las bases desde las que pueda el catolicismo lanzarse al asalto de las tierras heréticas; los príncipes fieles entran en juego y apoyan las tentativas: Alberto V de Baviera, su hijo Guillermo V, marido de la piadosa Renata de Lorena, el archiduque Fernando en el Tirol, a pesar de sus vacilaciones y neurastenia; el Emperador Rodolfo II. Y, sobre todo, aquí como en otras partes, la Compañía de Jesús se mantiene en vanguardia, preparando en sus colegios de Roma a los futuros predicadores de Alemania y plantando —según el modelo de Viena e Ingolstadt, ya fundados en vida de San Ignacio— buen número

de colegios y seminarios aun en terreno protestante.

No falta a esta inmensa empresa un guía insigne, que fue al mismo tiempo un santo: *San Pedro Canisio* (1521-1597). Era un holandés,[1] hijo de ricos burgueses de Nimega, de naturaleza a la vez enérgica y pacífica, lleno de una maravillosa caridad. Siendo todavía joven, cuando dudaba en la elección de un camino para su vida, escuchó en su interior una voz inefable: «¡Ve, enseña el Evangelio a toda criatura!» Estudiaba en Lovaina cuando se resolvió a servir a Dios entregándose a los demás. El encuentro, en Maguncia, con Pedro Fabro, uno de los primeros compañeros de San Ignacio, le determinó en su elección. Y el gran fundador, que conocía bien a los hombres, lo apreció y estimó en seguida.

Pedro Canisio no ha sido durante treinta años más que un infatigable portador del Evangelio y un testigo de la Palabra. Esa Alemania a la que conocía bien, le llenaba a un tiempo de angustia y de esperanza: nunca desesperó en su acción. «No romperá la caña cascada —dijo el Eterno— ni extinguirá la mecha que aún humea.» Canisio ha creído con todas sus fuerzas esa divina promesa y, también con todas sus fuerzas, ha intentado enderezar la caña antes de que se rompiera y reavivar la llama. No oculta su indignación violenta contra esos que aceptan la triste situación, «roncando en medio de la tempestad»; pero no ha querido emplear nunca la violencia contra los que, engañados por malos pastores, se separaron del rebaño del Señor. «Limitémonos —escribía— a exponer simplemente la doctrina católica y obtendremos mejores y mayores resultados que mediante la fuerza y la polémica.» Y llama «mis hermanos separados» a esos herejes a quienes tantos católicos desearían ver en el infierno.

Treinta años de acción apostólica. Sucesivamente profesor en Ingolstadt, provincial de la Alta Germania, no ha cesado durante treinta años de recorrer toda Alemania y sus países limítrofes. Praga, Friburgo de Brisgovia, Munich, Dillingen, son otros tantos colegios fundados por él, pero no los únicos. En todas partes habla, establece contacto con los contrarios, les persuade. Pedro Canisio acompaña y aconseja a los nuncios enviados por la Santa Sede a los difíciles países de la Renania. Redacta el resumen de la doctrina católica, tan necesitado por las gentes sencillas, para responder a los libelos luteranos; y lo hace de manera tan perfecta que aun en nuestros días se dirá: «¿Sabes el catecismo? ¿Sabes el Canisio?» Y en plano más elevado, de acuerdo con Belarmino, refuta las calumniosas tesis protestantes contra el Papado y la Iglesia. Las conversiones logradas por él levantan gran ruido: por ejemplo, la de las dos mujeres de la célebre familia de banqueros Fugger. Y si se quiere medir la amplitud de los resultados obtenidos por este hombre, basta con tener en cuenta el odio que suscita entre los protestantes: «Canisio es un cínico» —dice el dulce Melanchton; y Weigand: «Este perro[1] destroza nuestras santas escrituras.» Fácil es el juego de palabras; pero la misma cólera se convierte en una confesión.

De hecho, el impulso dado por Canisio y los jesuitas se deja sentir en amplios sectores del mundo germánico. Regiones enteras que habían vacilado entre la herejía y el catolicismo, se confirman en su fidelidad a Roma. Príncipes que han hecho sus estudios en los colegios de los Padres, llegados más tarde al poder, trabajaron enérgicamente por la restauración católica; así Fernando de Austria, que pone fin a los progresos del protestantismo en la región de Gratz, obliga a la nobleza de Stiria, Carintia y Carniola a someterse, y aplica, de acuerdo con su derecho, el famoso principio «cuius regio huius religio»; así, en Baviera, Guillermo V y su hijo Maximiliano, cálidamente animados por Clemente VIII, hacen de su reino un verdadero bastión de la religión católica, tal como permanece en nuestros días; y entretanto, reconfortados, los príncipes eclesiásticos imponen estrictamente la fidelidad a la Iglesia, como ocurre con el Abad de Fulda, los Electores de Tréveris y Maguncia y el Arzobispo de Wurtzburgo,

1. Latinizó su nombre de familia, Hond.

1. Evidente alusión al nombre latinizado de Canisio (Canis=perro). *(Nota del traductor.)*

mientras en la Renania, donde la situación ha permanecido confusa por más tiempo, la elección de Ernesto de Baviera para la sede de Colonia, y la del cardenal Carlos de Lorena para la de Estrasburgo[1], y la vuelta de Aquisgrán a manos del arzobispo de Lieja, devuelven o guardan para el catolicismo aquellas tres importantes plazas.

No han podido ser en la Europa media tan felices los resultados en todas partes. Por ejemplo, en Bohemia, Fernando I emprende un esfuerzo análogo, secundado por el trabajo de los jesuitas; Pedro Canisio va allí en persona. Pero la blandura de Maximiliano II no permite la consolidación de lo conseguido; y la malhadada violencia de Rodolfo II acaba de comprometerlo todo: tirado por fuerzas antagónicas, el cuadrilátero checo será precisamente el punto de partida de la última de las guerras religiosas: la de los Treinta Años.

En Hungría —en ese desgraciado país al que el desastre de Mohacz y las subsiguientes turbulencias han dividido en tres partes— la situación es todavía más complicada. En la zona ocupada por los turcos, sometida a una dolorosa opresión, la fidelidad nacional es católica, y es el clero católico quien mantiene el sentido nacional, mezclando a los cánticos piadosos los himnos que lloran la vergüenza de la servidumbre y el dolor de ver a Buda convertido en fortaleza del Islam. En Transilvania, donde reinan, primero la viuda de Zapolya y después su hijo Segismundo, la confusión es extrema; enfréntanse allí cuaro cultos: luteranismo, catolicismo, calvinismo y ortodoxia; y los jefes que se suceden al frente del pequeño Estado, católicos celosos como Bathory, o liberales protestantes como Bethlen Gabor, apenas pueden desenredar aquella complicada maraña. Por el contrario, en la Hungría imperial, la situación se inclina rápidamente a favor del catolicismo. Los jesuitas, instalados en Tyrgau, se oponen vivamente a Melius, «el Papa de Debreczen» y a su confesión, inspirada en la de Lutero. Atacada además por otro enemigo, el calvinismo, la «Iglesia húngara» pierde terreno. La acción de un gran creyente, Fernando II, permite el contraataque romano. Dos hombres —grandes señores— representan un papel principal: Nicolás Esterhazy y Pedro Pasmany; el primero permaneció siempre laico; el segundo ingresó en la Compañía de Jesús; ambos llevaron la lucha contra los protestantes con una prudencia y una energía que pueden compararse con las de San Francisco de Sales. Cuando, veinticinco años más tarde, en 1648, abriéronse nuevos caminos para la corona de San Esteban, estará pronta a asumir las responsabilidades que le imponen tantos siglos de fidelidad católica.

El reajuste más impresionante se lleva a cabo en Polonia. Y sin embargo, parecería que, bajo la débil dirección del Jagellón Segismundo II (1548-1572) hijo de la italiana Bonna, la Reforma acaudillada por Juan Laski y por la poderosa familia de Radziwill, hubiera debido triunfar. No ocurrió así. El valor de algunos obispos —y hay que citar el primero a *Stanislao Hosius*, de Chelm en Ermland, futuro cardenal—, una sorprendente y difícil misión de San Pedro Canisio, y el habilísimo trabajo diplomático del cardenal Commendone, restablecieron la situación: la indestructible fidelidad de los «chlopi» o campesinos polacos a su antigua fe, hizo el resto. La herejía perdió terreno poco a poco. Después del rápido paso de Enrique de Valois por el trono (el futuro Enrique III de Francia) un príncipe de Transilvania, *Esteban Barthory* (1576-1586), apasionadamente católico, entregóse con ardor a la obra de restauración. Llamó en seguida a los jesuitas, que fundaron numerosos colegios, especialmente los de Riga y Polotsk. Pedro Skarga, el «Bossuet de Polonia», multiplicó sus viajes evangelizadores, sus conferencias para rebatir a la herejía, y publicó una *Vida de los Santos* leída con unánime avidez por el pueblo. Después, Segismundo III (1587-1632), antiguo alumno de la Compañía e hijo espiritual del célebre jesuita Warszewicki, en los últimos años del siglo XVI está a punto de poner cima a esta obra restauradora. Polonia ha vuelto definitivamente a la fidelidad

1. Con residencia en Molsheim. Sólo en tiempos de Luis XIV será devuelta al culto católico la catedral de Estrasburgo.

católica que había constituido siempre su propio ser y su vida más íntima.

Más aún: esa Polonia vuelta al bastión católico, se convierte pronto en misionera. Envía a Suecia (país con el que mantiene relaciones dinásticas y culturales) al Padre Warszewicki, que intenta llevar al catolicismo al rey Juan III, marido de la católica polaca Catalina Jagellón. Y el resultado parece evidente, después de repetidas tentativas: el nuncio Possevino, jesuita tan ardoroso en su fervor apostólico como sutil diplomático, consigue la abjuración del soberano. Triunfo efímero, porque a la muerte de Juan III (1592), su hermano Carlos IX, fanático partidario de la Confesión de Augsburgo, consigue el poder, descartando de él a su sobrino Segismundo, rey de Polonia desde hace cinco años. Los jesuitas no desesperan, sin embargo: mantienen en Estocolmo una de sus casas, y fundan en Brannsberg un instituto especial para la formación de misioneros destinados a Suecia, Finlandia y Rusia.

¡Porque también se piensa en Rusia! Nadie olvida, en esta búsqueda de las ovejas perdidas, a los hermanos separados que se llaman «ortodoxos». Incluso Segismundo III acaricia el sueño, en 1605, durante el interregno que sigue a la extinción de la dinastía de Iván el Terrible[1] de instalar no sólo una guarnición en el Kremlin, sino la fe romana en todo el Imperio de los zares: pero fracasa, y el advenimiento de los Romanov en 1613, pone definitivamente fin a sus sueños.

Pero, al menos, se ha llegado a un resultado definitivo: en 1595, después de un paciente trabajo en el que aparecen de nuevo Possevino y Skarga, los jesuitas logran una operación sorprendente: devuelven a la fe católica a los rutenos, es decir, pueblos de obediencia, doctrina y liturgia bizantina, que vivían en territorios de Polonia y Lituania, unidas entonces, y a los que no convenía que miraran hacia Moscú. Gracias a la hábil moderación de Clemente VIII, que respetó a los rutenos sus ritos tradicionales y no les impuso la reforma gregoriana del calendario, pudo llevarse a cabo la unión. Pero no sin violentas réplicas: los ortodoxos, desde entonces, no han dejado de provocar tumultos; en plena catedral de Kiev, un fanático cortó de un hachazo dos dedos al metropolitano unionista Pociej y el gran misionero de Rutenia, *San Josafat Kuncewiez*, caerá mártir en 1623. Pero, dirigido por un hombre de energía sin vacilaciones, *Ruski*, antiguo monje basilio hecho arzobispo de Polotsk, el episcopado unionista resistió a todos los golpes. Hasta hoy, la Rutenia seguirá siendo fiel a Roma y a su obediencia: ni siquiera el comunismo ha conseguido vencer esa fidelidad.

Sorprendentes signos de vitalidad, admirables y múltiples pruebas de una indestructible esperanza: las ovejas perdidas, no lo están para siempre; la Iglesia no renuncia a ellas. Y ahora, lejos de Rutenia y Hungría, en un pequeño cantón saboyano, en 1594-1595, un joven sacerdote comienza a actuar: es el preboste del capítulo de Annecy, resuelto a arrebatar al calvinismo la región de Chablais —veinticinco mil habitantes y apenas un centenar de católicos—, lo que consigue, a fuerza de clarividente valor y de dulzura soberana. Se llama *Francisco de Sales*, y vamos a encontrarlo en todos los cruces de caminos por donde avanza la Iglesia.

La defensa de la fe: Belarmino y Baronio

La Iglesia católica no ha quedado indiferente y resignada ante los impresionantes éxitos del protestantismo. Ni se ha encerrado en el bastión de los dogmas y cánones disciplinares, erigido por el Concilio de Trento. El cuidado de su propia defensa la preocupa: nunca, antes de ahora, había tenido que enfrentarse con un asalto que atentara a su misma existencia y la de la fe en que vive. Parecía quedar como una plaza asediada que valerosamente envía sus mejores tropas a la reconquista del terreno, pero que debe pensar al mismo tiempo en rehacerse de los asaltos del enemigo. Debemos tener presente este aspecto, si queremos comprender ciertas

1. Cfr. último párrafo del cap. III de este volumen.

decisiones tomadas entonces, y determinadas condenas lanzadas en el terreno de las ideas.

Ya en vida de Lutero, Calvino y demás reformadores, habíanse encontrado con opositores no despreciables, aunque ninguno se hallara al nivel de los reformadores. Ahora, en cambio, la situación varía: teólogos y exegetas están en disposición de replicar a los ataques protestantes. En el ámbito de las ideas, lo mismo que en el de las armas, la contraofensiva de la ortodoxia católica va a ser conducida con todo vigor.

Los protestantes tuvieron la genialidad de poner a la Imprenta a disposición de sus tesis: múltiples ediciones contribuyeron no poco al desarrollo de sus doctrinas. Los panfletos y tratados circulaban por doquier, a veces con pie de imprentas católicas, con lo que hacían bastante daño. En el instante en que el Concilio de Trento concluía sus trabajos, disponían los protestantes de una especie de «summa» anticatólica monumental, las *Centurias de Magdeburgo*, cuyo autor, Flacius Illyricus, al exponer el conjunto de doctrinas luteranas, pretendía explicar la historia del mundo por el juego infernal del Anticristo, es decir, ¡el Papa! Entre abundantes e incalificables insultos —«panza impúdica, saco de vergüenzas», eran los más agradables— aquel panfletista reunía en un haz todos los argumentos contra Roma y los Pontífices. Hechos históricos, irónicamente retocados, como el episodio de la humillación de Federico Barbarroja en Legnano, ante Alejandro III[1] le permitían representar al Papa como el peor de los tiranos. Fábulas absurdas parecían adquirir consistencia al aparecer impresas, como la célebre y ridícula leyenda de la *papisa Juana*.[2] El crimen era, por supuesto, el medio de acción preferido de los Pontífices romanos —medio, segun las Centurias— y algunos de ellos eran nominalmente acusados de haber envenenado nada menos que a sus seis predecesores, sea con el famoso «caldo italiano», sea con la «sopa veneciana». Semejante literatura consiguió tanto éxito que tuvo imitadores. El *Catálogo de los testigos de la verdad*, por ejemplo, en el que podía leerse que en determinado convento se habían hallado las cabezas de seis mil niños inmolados. O los *Stupenda Jesuitica* en los que se representaba a los miembros de la

1. Cfr. *«La Catedral y la Cruzada.»*

2. La historia de la papisa Juana ha sido contada por los enemigos del catolicismo con numerosas variantes. Sin entrar a fondo en la fábula, podemos resumirla así: una joven (alemana, inglesa, griega de Tesalia, según unos y otros) llamada Gilberta, o Inés, o Glaucia, tuvo la costumbre de vestirse de hombre. Llegada a Roma, hízose notar por su ciencia y su cultura y llegó a obtener cargos eclesiásticos. Hecha cardenal, fue elegida Papa en una fecha que, según los autores, varía de 855 a 1100. Reinó dos años (según la leyenda siempre), y durante un paseo fue asaltada por los dolores del parto... ¡Y hasta se precisaba que todo ello había ocurrido en las proximidades del Coliseo! Según unos, habría muerto al dar al mundo a un niño; según otros, sería atada a la cola de un caballo salvaje y su cuerpo hubiera acabado destrozado sobre las piedras: suplicio, como se sabe, muy merovingio. Tan absurda fábula aparece en el siglo XIII, provocada tal vez por ciertos vehementes censores de los Pontífices, capaces de gritar que «¡estos papas no eran más que mujercitas!» Quizás haya que ver en todo esto un lejano recuerdo de aquel período en el siglo X, en que en numerosas ocasiones dispusieron las mujeres del Solio Pontificio a favor de sus candidatos. En este caso, la papisa Juana sería... Marosia (cfr. *«La Iglesia de los tiempos bárbaros»*, índice). Hay otra curiosa explicación: existía en Roma una estatua pagana con la inscripción: P. Pat. Pat. P.P.P., lo que significaba: *Publius* (u otro nombre propio) *pater patrum* (título de los sacerdotes de Mitra) *propria pecunia posuit*. Lo que leían los romanos, siempre maliciosos: *Petre, pater, patrum, papessa prodito partum*... En fin, unióse a toda esta ridícula historia un episodio poco decente: se cuenta que todo Pontífice electo debía permitir que se investigara su virilidad, para evitar una segunda «papisa Juana». De hecho, esta segunda fábula tuvo por origen un curioso rito, sólo abolido en tiempos de León X, según el cual, después de la proclamación, el nuevo electo era llevado sobre una silla de pórfido mientras se cantaba el salmo: *Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem*. La desvergonzada imaginación del pueblo hizo de la silla de pórfido un retrete... Se hallará un interesante estudio sobre esta leyenda en el t. IV de los *Etudes de critique et d'historie religieuse*, de Vacandard, p. 15 y ss.

Compañía como un hatajo de verdugos profesionales y libertinos de proezas dignas de Hércules. No era posible dejar sin respuesta semejantes obras, por lamentables que fueran. En la réplica, se distinguieron dos nombres católicos: Belarmino y Baronio.

San Roberto Belarmino (1542-1621) era un joven jesuita en Lovaina cuando aparecieron las «Centurias». Tuvo entonces la idea —aprobada por sus superiores— de preparar una refutación general de las tesis heréticas, para —según decía— «proveer al armamento de aquellos a quienes la Iglesia envía a combatir a las potencias infernales». Así nacieron las *Controversias*, enorme tratado latino, traducido pronto a todas las lenguas, en el que se exponían puntualmente, y con la más excepcional objetividad, las doctrinas de Lutero, Calvino y demás heresiarcas, a las que se oponía a continuación la verdadera fe católica. Era aquella una idea genial que pondría en las manos de predicadores y profesores los más valiosos argumentos para refutar las aserciones y tesis de los adversarios, sin caer en el terreno de la grosera polémica en que tan pronto se habían colocado las «Centurias». Nada de lo que la herejía había acumulado sobre Cristo, la Iglesia, la Gracia, la liturgia, los sacramentos, escapaba a la agudeza de Belarmino. Convertido en «profesor de la controversia» en la Universidad Gregoriana de Roma y hecho, a pesar de su humildad, arzobispo de Capua y cardenal, el gran jesuita se dedicó el resto de su vida a instruir para la lucha a cientos de discípulos y a animar a las Congregaciones romanas, incluso a la de la Propagación de la Fe, de la que fue uno de los creadores. Ni se desdeñó de contestar a las más absurdas fábulas de las «Centurias», como la de la papisa Juana. Con justo título, pues, al canonizarle Pío XI, en 1923, exaltaba a este hombre, al que dio en 1931 el título de Doctor de la Iglesia: porque pocos hombres han dado a los católicos, como él, las verdaderas armas de la luz de que tanto necesitaban.[1]

1. Es curioso que este futuro Doctor de la Iglesia estuviera a punto de ser condenado por el Santo Oficio y que su obra fuera enviada al Indice. El violento Sixto V se indignó de que se atreviera a escribir que «el Papa no es soberano del mundo en lo temporal», y los cardenales encargados del asunto tuvieron el buen acuerdo de diferirlo... hasta la muerte del irascible Pontífice.

César Baronio (1538-1607), también cardenal,[1] era un oratoriano, hijo espiritual de San Felipe Neri, quien le propuso el trabajo de refutar, en el terreno histórico, la polémica protestante. Sus *Anales eclasiásticos* estudiaron el desarrollo del pasado cristiano y fijaron con precisión las fechas de los acontecimientos esenciales, estableciendo cada suceso de acuerdo con documentos irrefutables: los escritos de Baronio constituyen una obra monumental, a la que la Historia debe gratitud, y en cuya edificación invirtió su autor casi treinta años. Profundamente honrado, este antecesor de la crítica histórica, pensaba que «se sirve mejor a la Iglesia sepultando en el silencio los hechos pretendidamente gloriosos si no están bien fundados en la verdad, que refutando los falsos» y sus investigaciones en los archivos pontificios estuvieron muy por encima de los métodos de su época. Baronio ha podido equivocarse en muchos puntos, pero su honradez es ejemplar, y su obra proporcionó a los católicos todo un arsenal pacífico de argumentos y refutaciones.

La defensa de la fe: el positivo esfuerzo de los teólogos

Aspecto positivo el de estas obras de controversia, concebidas en principio para enfrentarse a los ataques protestantes, y que llegaron a dotar a la Iglesia de impresionantes monumentos del saber; el mismo aspecto lo hallamos en otros dominios; así, después de cincuenta años del impulso de Trento, es consolador comprobar el esfuerzo puesto para asentar bien las bases doctrinales del catolicismo sobre fundamentos nuevos, más sólidos, y para no dejar al adver-

1. También tuvo sus dimes y diretes, si no con el Indice, sí al menos con una serie de contradictores, encarnizados teólogos.

sario el privilegio de un conocimiento perfecto de la *Biblia* y la pretensión de una .teología iluminante.

La enorme masa doctrinal de los Cánones de Trento, de cuya prodigiosa riqueza ya hemos hablado, está allí, verdadera mina en que las generaciones cristianas podrán fortalecerse, hasta nuestros días. Los *catecismos* —el oficial, del concilio y de Pío V y los otros de Canisio y sus émulos—, han distribuido su enseñanza entre el pueblo cristiano. Todos los libros fundamentales —misal, breviario, martirologio— de la piedad cristiana y del pensamiento católico han sido renovados. No se abandona el primer esfuerzo; y en esta perspectiva hay que colocar la empresa escriturística, quizás un poco precoz y aventurera, pero útil, de Sixto V. Apasionado por la Historia Sagrada y la exégesis, desde su ascensión al trono pontificio anunció —entre otros grandes proyectos— su resolución de proporcionar a la Iglesia católica una *Biblia* que se opusiera victoriosamente a las de los protestantes. La idea ya estaba en el ambiente de la época: Sirleti, eminente lingüista, trabajaba desde hacía tiempo en una edición crítica del *Evangelio;* y, en Lovaina, el dominico Juan Henten preparaba una *Biblia* latina. El autoritario Pontífice procedió con rapidez: hizo revisar la versión de los Setenta por los benedictinos de Cassino y adaptar el texto del *Evangelio* al mejor manuscrito conocido; emprendióse así una *Vulgata Sixtina* destinada nada menos que a sustituir a la de San Jerónimo. En las materias más delicadas, los exegetas recibieron orden de dirigirse al Pontífice porque era bien seguro que aun en materia de crítica textual el Espíritu le guiaba. ¿Resultados? Muy discutibles y rápidamente discutidos. Los entendidos no tuvieron reparo en criticar las supresiones, las añadiduras y las violencias hechas al texto: el mismo Belarmino se indignó. Pero con toda honradez, la Iglesia ha reconocido que la excesiva precipitación fue dañosa. Clemente VIII, apenas muerto el terrible Sixto, tomó la decisión de revisar su obra escriturística. Una prudente comisión estableció el nuevo texto; y en 1592 aparece la *Biblia Sixto-Clementina*, precedida de un sabroso prefacio en el que, bajo los eufemismos pontificios, se adivina una dulce ironía para las malaventuras de la primera versión, aunque también en aquellas páginas se rinde un legítimo homenaje a quien con su energía consiguió llevar a cabo esa empresa. Aunque aquella *Biblia* no fuera perfecta, al menos proporcionaba un texto seguro del que la Iglesia no tenía por qué avergonzarse, y que prestaba a los teólogos un punto de apoyo.

Porque los teólogos abundan en la época, todos de gran suficiencia: tal vez alguno piense que había demasiados. El hecho es que ya ha pasado el tiempo en que los católicos estén faltos de campeones que respondan a las argumentaciones de Lutero y Melanchton, de Calvino y Zwinglio. Los protestantes hicieron un buen servicio a la Iglesia en este terreno, obligando a sus defensores a profundizar en aquellas verdades discutidas y a asentarlas sobre bases muy seguras. El admirable resurgir propiamente espiritual llevado a cabo a lo largo del siglo XVI, en el que tanto influyeron la presencia de los santos, la renovación de las antiguos Ordenes, la creación de las nuevas —de todo lo cual ya hemos hablado— arrastró también a la teología, cuyos problemas apasionaron a todos. Las mismas rivalidades entre Ordenes religiosas y teólogos de diversas tendencias, contribuyeron a profundizar los conocimientos en el campo teológico, puesto que la Iglesia, con mucha prudencia, al margen de los principios establecidos y proclamados como esenciales, ha dejado un vasto campo a la discusión libre. El choque de tantas ideas ha sido fecundo: la batalla del molinismo, por ejemplo, permitió precisar no pocos puntos de vista sobre las materias más importantes.

La teología florece en muchos centros. Ya no es París la única capital, aunque todavía cuenta entre sus maestros con un hombre de gran reputación, Maldonado. España que, desde la primera mitad del siglo se ha mantenido a la vanguardia de la renovación litúrgica con Francisco de Vitoria (1480-1546) insuperable comentador de la *Summa* de Santo Tomás de Aquino, con Melchor Cano, Domingo Soto, Bartolomé de Medina y toda la prestigiosa *Escuela de Salamanca*, sigue ensanchando su cam-

po con *Domingo Báñez* (1528-1604), también dominico, que mantiene enhiesta la bandera de su Orden, frente a la de los jesuitas. Coimbra, el vivo centro universitario de Portugal, es el bastión de los teólogos de la Compañía: allí enseña Pedro Fonseca y, durante algún tiempo, también su discípulo *Molina* (1536-1600), antes de ir a ayudar con su autoridad al desarrollo de la joven universidad de Evora; también allí, durante más de veinte años, profesa el más ilustre maestro de su tiempo, *Francisco Suárez* (1548-1617) «en quien se escucha a toda la Escuela»,[1] como corrientemente se dice. Lovaina, cuya Universidad atrae a millares de alumnos, es también uno de los grandes centros de estudios teológicos; a la generación de los Pighi, Clichtove y Masson (Latomus) sucede la de Ruard Tapper, que trabaja en las sesiones del concilio, el inquietante Bayo y su adversario, el sólido jesuita Lessio. Por último, Roma adquiere importancia desde que el Colegio romano se convierte en Universidad Gregoriana; los más brillantes maestros de la Compañía desfilan por sus cátedras: Toledo y Ledesma, Suárez y Belarmino.

Esta teología vivificada adquiere nuevos caracteres. La de la Edad Media, era esencialmente *especulativa*, es decir, buscaba la exposición y penetración de las verdades religiosas apoyándose en ideas y argumentaciones abstractas de la filosofía; ya sabemos a qué decadencia y verbalismo descendió pronto; después, los ataques del ockamismo acabaron de cuartear el viejo edificio de la escolástica mal conservado. En adelante; las mayores inteligencias se orientan hacia la teología *positiva:* San Ignacio lo recomienda así a sus hijos, y, antes que él, Melchor Cano a sus discípulos. Los protestantes han sostenido que la *Sagrada Escritura* es la única base de la fe y que la Iglesia católica ha desnaturalizado la auténtica doctrina; se les contestará ahora apoyándose en la *Biblia* y en los Santos Padres, al igual que en la Tradición, y este nuevo método, mejor situado en el plano de lo concreto y sólido, introducirá a la teología especulativa, permitiendo su renovación. Los métodos mejoran: distínguense más claramente, unas de otras, las diversas ciencias sagradas, exégesis, patrología, historia de la Iglesia, historia del dogma... Al mismo tiempo se desenvuelve la teología *moral* que aplica los principios de Dios a la conducta de la vida, y tiende a hacerse práctica —a veces demasiado práctica y fácil, dicen los adversarios del método entonces preferido: la casuística—. La corriente reformadora de la época arroja plena luz sobre los problemas planteados. Hay que añadir todavía que, bajo la influencia del humanismo, la teología muestra en seguida buen cuidado de rechazar los viejos barbarismos y los oropeles de la escolástica, a los que Erasmo y Rabelais habían ironizado tan cáusticamente. Francisco de Vitoria da ejemplo, y el latín de Melchor Cano tiende a la elegancia y pureza del de Cicerón. No hay seguridad, empero, de que todos los teólogos permanezcan en este feliz camino y que, llevados por las discusiones a multiplicar precisiones, distinciones y subdivisiones, no vuelvan a la antigua jerga. No importa: se ha llevado a cabo sobre todo, un esfuerzo por iluminar esta ciencia, y se logra dar a la teología nueva unos caracteres que son los del mundo moderno. Podríamos resumirlos en una sola palabra: la teología se convierte en aliada de la apologética; también participa en la defensa de la Iglesia y en la empresa de reconquista y apostolado.

La *Summa Teológica* de Santo Tomás de Aquino es siempre la piedra angular en la base de este edificio teológico en plena construcción. Las *Sentencias* de Pedro Lombardo, antaño delicia de los escolásticos, quedan definitivamente desterradas. La *Summa* vuelve a ser el texto manual clásico, utilizado en todas las universidades, aun en la de Lovaina, donde tanto prestigio mantiene el agustinismo y donde triunfa el Aquinate en 1596. ¿No se han apoyado los Padres de Trento muchas veces en la *Summa* para hallar solución a los más difíciles problemas? ¿Y no ha velado personalmente el Santo Pontífice Pío V en la edición de las obras de su glorioso hermano en religión? ¿No le ha nombrado Doctor de la Iglesia, a la altura de un San Ambrosio, o de un San Agustín, un San

1. La frase citada por el autor es de Bossuet. *(Nota del traductor.)*

Jerónimo o un San Gregorio? ¿Y no ha recomendado a sus hijos el mismo Ignacio de Loyola, que sigan en la teología especulativa las directrices de Santo Tomás «como la doctrina más segura y más comúnmente recibida»? ¿Y no había el Padre General Acquaviva —ante las vacilaciones de algunos Padres en seguir esos consejos y respondiendo al formal deseo de Clemente VIII— editado en 1598 la *Ratio Studiorum* que somete oficialmente a la Compañía a la doctrina de Santo Tomás? Todo esto puede parecer excesivo; demasiadas corrientes han cruzado los tiempos para que no fuera sacudida el arca de Aquinate, por sólida que pareciera. El protestantismo planteaba problemas que Santo Tomás, indudablemente, no había previsto: humanismo y ockamismo influían desde hacía tiempo. El más célebre teólogo de la Cristiandad en los comienzos del siglo XVII —a quien Paulo V calificó de doctor *eximius ac pius*— es Francisco Suárez, el maestro de Coimbra: oficialmente, es fiel tomista; de hecho, en filosofía sigue una vía media entre la de Santo Tomás y la de Duns Scoto y Ockam; en teología tiende a simplificar el tomismo, a hacerlo más accesible, más palpable —o, mejor dicho, más moderno y humano, en el sentido del tiempo—.

Este es, sin duda, el carácter más nuevo de toda la teología: su creciente preocupación por el hombre; diríase que el centro de la atención se ha desviado de Dios al ser humano —y hay que reconocer que esto no deja de tener sus riesgos—. Influencia visible del humanismo y del protestantismo, o, en modo más general, del ambiente de la época; lo que apasiona en las cuestiones religiosas es el hombre, su esfuerzo hacia Dios, su destino, el drama de su salvación. ¿Cómo no se iba a responder a los herejes sobre puntos tan capitales? En particular, el problema de la Gracia es de los que emprenden con más atención —y con mayor apasionamiento— los teólogos católicos.

Lutero, fraile agustino, ha sido condenado; pero el agustinismo sigue regando grandes zonas del alma cristiana. Lovaina, a pesar del tomismo oficial, sigue siéndole fiel: *Michel de Bay*, llamado *Bayo* (Baius) (1513-1589), maestro y después canciller de la Universidad, enseña una doctrina en la que intenta conciliar tesis parecidas a las luteranas con los preceptos de la Iglesia, lo que le vale ser condenado por San Pío V: el teólogo se somete humildemente, pero sus ideas siguen viviendo. ¿No se encuentra la justificación por la fe, y cierta predestinación, en toda una corriente del pensamiento cuya fuente está en Hipona? En Ypres, un joven y brillante obispo que ha meditado por su cuenta en estos problemas, escribe un libro que aparecerá en 1640, después de su muerte; este hombre se llama *Jansenio.*

Pero la controversia más apasionante sobre la cuestión de la Gracia, antes de que el jansenismo la reanude en sentido inverso, es la urdida en torno al *Molinismo.* Oficialmente, el Papa ha impuesto en 1607 el silencio a los adversarios. Pero todavía sube el humo desde los rescoldos calientes. La batalla se plantea en dos países sobre todo: España y los Países Bajos; pero intervienen en ella teólogos de todas las nacionalidades, y hasta las Congregaciones romanas. Opónense dos grandes grupos: los jesuitas, con Molina a la cabeza, cuya obra *El Libre Albedrío y los dones de la Gracia,* aparecida en Lisboa en 1588, ha hecho sensación, y los dominicos, dirigidos por Domingo Báñez, Tomás de Lemos y Diego Alvarez. La idea esencial de los teólogos jesuitas, tomada de la Regla 17.ª «para sentir con la Iglesia» de San Ignacio, es que «no se debe insistir demasiado sobre la omnipotente eficacia de la Gracia, por temor a esparcir en los corazones el veneno del error que niega la libertad», hasta tal punto que el hombre se desanime en su trabajo por hacer algún esfuerzo sobre sí mismo. Débese admitir en Dios una «ciencia media» —según frase de Fonseca— que permita a la vez dejar al hombre la libertad de acción y de las buenas obras, y reconocer a la acción de la Gracia su papel soberano. Tal es la actitud de la Compañía, orientada hacia el apostolado y el perfeccionamiento individual: una teología apologética. A lo que responden los tomistas que hay dos clases de Gracia: la Gracia suficiente, que todo hombre posee, pero que no confiere poder y no conduce forzosamente a la buena acción; y la Gracia eficaz que, sola, se impone a la vo-

luntad libre del hombre: esta Gracia es don gratuito y libre de Dios. Veinte años de discusiones no serán suficientes para equilibrar los argumentos de ambos campos, ya que no para llegar a un acuerdo. Entre el molinismo, que parece conceder la mejor parte al hombre, y el tomismo, que todo lo centra en Dios, quizá no fuera posible la síntesis; bastaba, sin duda —como dirá Bossuet— «sujetar con firmeza los dos extremos de la cadena», lo que, en otros términos, había aconsejado San Francisco de Sales. Pero aquellos rudos combates, cuyo detalle agotaría la paciencia del profano de hoy mejor intencionado, han tenido por lo menos el mérito de mostrar con qué ardor aquella teología vivificada se enfrenta con los problemas planteados *por la Reforma y busca darles soluciones católicas.*

Los más insidiosos peligros

Sin embargo, ¿no hay que poner algunas sombras a este feliz cuadro? No era el protestantismo el único peligro que amenazaba a la Iglesia católica en su fe: existían otros más insidiosos, aunque menos evidentes, y puede ser que más graves en cierto sentido, que incluso pueden discernirse en el molinismo y en sus mejores intenciones. ¿No presuponía la mentalidad de la época, surgida del Renacimiento, en toda la explicación del mundo, un deslizamiento de Dios hacia el hombre? ¿No tendía el hombre a convertirse en medida de todas las cosas? Y aun sin darse cuenta de ello ¿no correspondía una apologética antropocéntrica a toda una corriente de la época que modificaba radicalmente las relaciones del hombre con Dios y que tendía a imaginar un fin natural del hombre distinto de su salvación y que, en fin de cuentas, haría al hombre independiente de Dios? Ya a comienzos del siglo XVII existen inequívocas señales de esta nueva corriente, señales que irán acentuándose cada vez más.

Como ya se ha visto,[1] la irreligión propiamente dicha era todavía un fenómeno raro, propio de ciertos individuos aislados y sin influencia real, poco conscientes, en su mayoría, de la propia audacia y convencidos, casi siempre, de seguir siendo cristianos. Un Pozzi, un Lorenzo Valla, un Leonardo Bruni o un Filelfo, a los comienzos del Renacimiento italiano, habían sido más anticlericales que verdaderos agnósticos; los espíritus fuertes de la Academia Romana, a lo Pomponazzi, que habían negado hasta lo último la inmortalidad del alma, resultaron poco numerosos. Dentro del humanismo francés, un Etienne Dolet, ateo y gran combatidor del dogma católico, constituyó una rara excepción; el mismo Rabelais, cuyas burdas bromas habían indignado tanto a los devotos, nada *tenía de incrédulo. Pero en el último cuarto del* siglo XVI y el primero del XVII, se observan ya síntomas inquietantes: salen a la luz tendencias que, cien años antes del «siglo de las luces» preparan los elementos de una civilización moderna, el ateísmo radical, la «muerte de Dios», como dirá Nietzsche, la sustitución catastrófica de lo humano a lo divino.

El primero de esos síntomas: la aparición del cientismo, es decir, una doctrina primero confusa y poco explícita, pero en vías de afirmarse, según la cual, la ciencia —empírica— que ha abierto a los hombres un inmenso campo de conocimientos y medios de acción, acabará por erigirse en sistema capaz de explicar el universo. Indudablemente, ha perfeccionado mucho sus métodos; desde Leonardo de Vinci, el genial antecesor del siglo precedente muerto en 1519, el cientismo se apoya en lo real y concreto; no quiere conocer los fenómenos y sus causas, sino a través de la experiencia, desechando los argumentos verbales de la escolástica, el averroísmo y el aristotelismo. Un oscuro profesor de Caen exclama en 1618: «¡Cómo si la autoridad de un solo hombre, que apoya sus doctrinas en algunas observaciones y demostraciones matemáticas, sirviera de artículo de fe!» Ver claro, no dejarse llevar, ni siquiera por los dogmas: no otro lema tiene la *Academia dei Lincei*, de mirada penetrante como la de los linces, fundada en Florencia en 1609. En Londres, el lord canciller *Francisco Bacon* (1559-

1. Cfr. t. I, cap. V y cap. VI.

tras edición, desde que en 1580 dio al público la primera versión: los *Ensayos*. Libro único, en realidad, por el que han sido arrebatados rápidamente sus contemporáneos, y que será todavía, a distancia del siglo XVII, la obra francesa más leída. Y no sólo porque se trate del libro de un excelente escritor, sino porque en él se siente y se ve vivir a un hombre. Tal vez esté allí, mirándolo de cerca, demasiado estudiada la naturalidad; pero, qué soltura y qué gentileza en aquel «hablar breve y justo», esa frase a la vez vigorosa y frívola, esa composición voluntariamente desordenada y, sin embargo, tan hábil, esa armonía entre las más altas especulaciones, las observaciones más precisas y hasta las más *gallardas travesuras*, de las que no se retrae este gascón. «¡Qué distinguido y agradable es este hombre!» —exclamará *madame* de Sévigné—. Pero, atención: ese gentilhombre, que nada aborrece tanto como la pedantería y que reiría de buena gana si se viera clasificado entre los filósofos, no tiene rival en el arte de deslizar preceptos morales en los espíritus encantados con su lectura; de moral y aun —quizá sin saberlo— de metafísica. ¡Cuántos franceses cultos pensarán en adelante de acuerdo con los *Ensayos*!

Ahora bien, ¿cuáles son las doctrinas a que adhiere? —Doctrinas: palabra demasiado pesada para definir esos juegos centelleantes. Sólo a fuerza de repetidas lecturas, de comparaciones y deducciones, puede hallarse el hilo de aquel pensamiento enmarañado y movedizo. Lecciones de cosas más bien que teorías: no es difícil localizarlas—. ¿Qué es, pues, Montaigne? Ante todo, y en lo más profundo de su ser, tal vez un estoico, como su querido amigo *La Boétie* (1530-1563), muerto a los treinta y tres años, cuyo pensamiento le ha mostrado la serenidad antigua, el «contento del alma» y el «aplicarse» para llegar a un ideal. El primer libro de los *Ensayos* está todo él dominado por esas intenciones: «¡Bien! Cuando la muerte misma llegue...» Ante la muerte, ante el dolor, ante la vida, siempre hacer frente y saber ser totalmente un hombre: ¿no es inútil el precepto en una época de caos trágico, en que toda la existencia parece una aventura? Hallaremos el mismo neoestoicismo en Justo Lipsio (1547-1606), profesor de Lovaina, en Guillermo de Vair, autor de la *Santa Filosofía* y en el buen vicario Charron, que intentará —bien o mal— una concordia de Séneca y el Evangelio. Ese vehemente recurso al libre albedrío del hombre es, evidentemente, lo opuesto al «servo arbitrio» luterocalvinista. Pero, ¿es por eso católico? Podemos dudarlo.

Segundo rasgo sorprendente de Montaigne: una extrema desconfianza de la razón humana, a la que considera soberbia y estúpida. ¡Cuán impotente parece ante todos los verdaderos misterios que la rodean! A lo más puede, a lo largo de interminables argumentos, «retroceder hasta el infinito». —«La peste del hombre es su creencia de que sabe.»— Aquí aparece el «¿qué sé yo?» palabra maestra de todas las investigaciones, respuesta a todas las preguntas. «Somos sabios, más por medio de nuestra ignorancia que de nuestra ciencia.» Dichosa ignorancia, que nos guarda de toda angustia. ¿Es esta una actitud cristiana? Como vamos a ver, Montaigne sigue siendo formalmente y a lo largo de numerosas declaraciones, católico: la única solución es el fideísmo. De un lado, la razón; del otro, la fe: entre las dos, la ignorancia. A este punto, Santo Tomás de Aquino se pondría furioso.

¿No existe aquí, en la base misma, cierto epicureísmo intelectual? ¡Qué descanso y qué comodidad supone la ignorancia voluntaria! Y, por si fuera poco, todo ello concuerda perfectamente con ese otro epicureísmo, del que Montaigne no ha hecho misterio alguno, mucho más práctico e inmediato: «Mi propósito es pasar dulcemente y sin trabajos lo que me queda de vida.» ¡Excelente principio! Y este otro: «Me apodero hasta de las menores ocasiones de placer que puedo encontrar.» El *Carpe diem* no ha pasado nunca por artículo del Evangelio; y si el «niégate a ti mismo» tiene algún sentido, éste no aparece en la perspectiva de los *Ensayos*. Moral hedonista, bastante apegada a la tierra: a quien desee medir hasta qué punto se ha apartado del Cristianismo, le bastará con considerar las raíces que han llegado hasta nuestros tiempos. Hedonismo amable que corona el neoestoicismo y la duda metódica: todo ello, a finales del siglo XVI resulta bastante nuevo.

Sin embargo, no se creería demasiado apar-

tado del catolicismo aquel excelente peregrino que besaba la sandalia del Papa en Roma, iba a Loreto en piadosa peregrinación y ofrecía a la Santísima Virgen un bonito cuadro en el que aparecía debidamente arrodillado con su familia. Su obra está llena de afirmaciones de fe. Abandónase ciegamente al magisterio de la Iglesia, «como a la autoridad de la sacrosanta voluntad divina». Y cuantos buenos católicos abren las páginas de los *Ensayos* leen gustosamente estas líneas: «No discutamos nuestros motivos de fe: la razón ha fracasado.» Sí, pero si se mira más de cerca la obra, ¿no son las bases mismas del Cristianismo las zarandeadas por esa pluma llena de encantadora y dulce ironía? ¿No es el neoestoicismo un pelagianismo inconsciente que confía a sólo el hombre la posibilidad toda de su destino, como si el pecado original no hubiera dañado su naturaleza y su voluntad? Así lo observará el jesuita Garasse, con finura: «Extrangula dulcemente, como con un hilo de seda, el sentimiento religioso.» Ese escepticismo cristiano, de que habla La Mothe le Vayer, que separa a la razón de la fe, ¿no deja a la última peligrosamente abandonada a los sentimientos, a los *a priori* insostenibles? El mismo La Mothe, digno discípulo de Montaigne, añadirá todavía: «Querer encontrar a la filosofía en la teología, es como tratar de hallar a los vivos entre los muertos.» Y en cuanto al epicureísmo de Montaigne, si no es necesario repetir que, en la práctica, está en los antípodas del Cristianismo, sí hay que concluir que descarta deliberadamente a la Gracia y no tiene en cuenta más que a la naturaleza. De tres maneras, en suma, se deshace Montaigne de lo divino.

Así aparece como testigo altamente significativo de toda una corriente del pensamiento que, en adelante, adquirirá enorme importancia. Hacia 1640, los más grandes escritores de Francia están penetrados, por diversos modos, del espíritu de Montaigne: Corneille, Descartes Gez de Balzac. Según la frase de su compatriota P. Villey, «ha aclimatado el paganismo en Francia». Una moral disociada de la fe. Y no sólo su moral, sino su pensamiento, su psicología y su metafísica. Una vez extendida y hecha moneda corriente, su doctrina —si se puede llamar así— será uno de los más temibles vehículos de la irreligión.

Y esa expansión no tarda en producirse. Ahora comienza a crecer la corriente de agnosticismo ateo que al principio fuera señalada casi sólo por Doleti. Ponthus de Tyard, Guy de Brués, se unen a ella; Jacques de Tahureau, en sus *Diálogos no menos provechosos que bufos*, desencadena un escepticismo a lo Luciano. La influencia de los Paduanos, llegados a París con Vicomercato, actúa en el mismo sentido. Montaigne proporcionará a esos «libertinos» —como se les llamó— argumentos, justificaciones, carta de nobleza, aun cuando personalmente mire con horror a aquellos fanfarrones de la impiedad y el vicio. Hacia 1620, el movimiento ha comenzado su expansión. El «libertinaje» tiene sus grandes sacerdotes: *Vanini*, carmelita apóstata que se atrevió a escribir que Jesucristo era un impostor y que sus milagros no eran más que un engaño, y *Teófilo de Viau*, cínico completo que oscilaba entre el protestantismo y el catolicismo con la mira en sus intereses, y que proclama, con más franqueza aún que Montaigne, la ley del placer soberano, puesto que

No se puede domar la pasión humana:
contra el amor, la razón es vana e inoportuna.

Lo más grave es que estos libertinos no están aislados, sino que tienen poderosos amigos en la corte y en la ciudad: Bellegarde, Bassompierre, la duquesa de Chevreusse, Saint-Amant, Boisrobert. Una generación que parece dispuesta a provocar, con ciento cincuenta años de anticipación, la revolución intelectual del siglo XVIII.

¿Qué hace la Iglesia ante amenazas tan graves? En los casos evidentes de impiedad y ateísmo, es todavía demasiado fuerte para reaccionar por la violencia y el argumento de autoridad. Nos encontramos entonces de nuevo con la Iglesia amenazadora y brusca, tal como hubo de ser en los grandes peligros: la Iglesia de la Inquisición. Actúa y castiga. *Giordano Bruno*, que estúpidamente se ha dejado coger en Venecia, es condenado por sus ideas heréticas sobre la Transubstanciación y la Trinidad —e igualmente por su teoría de la pluralidad de los

mundos— y muere en la hoguera en 1600, en el Campo dei Fiori. *Campanella*, de prisión en prisión, salva su vida a duras penas y acaba tranquilamente en el convento de la calle de Saint-Honoré de París. *Galileo,* llevado en 1616 al Santo Oficio, es también condenado, menos por sus ideas propiamente científicas que por el empeño puesto en derivarlos de los datos bíblicos, según una exégesis en la que los inquisidores olfatearían a cien leguas el libre examen de la Escritura; su sumisión le salva de lo peor, pero no le garantiza contra un segundo proceso, el de 1633.[1] En cuanto a *Vanini*, acabará quemado vivo en la hoguera, después de que el verdugo le haya cortado la lengua; y *Teófilo de Viau* es arrojado en prisión en el momento en que el gobierno de Luis XIII, en 1617, a petición de la Iglesia, castiga con las más severas penas a los ateos y blasfemos.

Esos eran casos tan evidentes que hubiera sido preciso que la Iglesia estuviera ciega para no verlos. Pero cuando se trata de corrientes más insidiosas, más escondidas, quizá no se da cuenta exacta del peligro. Así, cuando Montaigne, dando señales de mayor respeto, somete sus obras a la censura eclesiástica, ésta se muestra de una indulgencia extremada, confiando a su conciencia el «rehacer» lo que le pareciera que había que modificar. Algunos veían con mayor claridad. Guy de la Borderie, ya hacia 1570, denunció vigorosamente a los libertinos y sus peligros.[2] Y, por los años de 1620, el Padre Mersenne preparaba las armas que usaría en un extenso tratado —aparecido entre 1623 y 1625— «contra los ateos, deístas, libertinos y escépticos», en el que afirma que en París no hay menos de 50 000 de esos hombres —lo que parecía demasiado—. No serán los piadosos discursos ni las diatribas —frecuentemente groseras— del Padre Garasse (¡qué poco estilo de la Compañía tiene este jesuita!) los que den cuenta de aquellos intelectuales. Tal vez no está a la altura de las circunstancias la apologética católica; pero no andan lejos los tiempos en que la Iglesia tenga plena conciencia del nuevo peligro, cuando Pascal, partiendo de la frase de Montaigne, afirme: «Sí, la razón está loca: pero, entonces, confiad en Dios» y oponga a la «diabólica soberbia» de los libertinos los argumentos de una fe sostenida por el genio. Y para entonces, ya un hombre de Dios ha preparado un método para introducir esas tendencias nuevas, hijas del humanisno, en el cuadro de las verdades cristianas: aquel hombre mismo que acaba de escribir esta frase que condena a toda la corriente neoestoica, al epicúreo y el escéptico: «Es gran locura pretender ser sabio con una sabiduría imposible.» Ese hombre es San Francisco de Sales, a quien volvemos a encontrar en este terreno.

1. Volveremos a tratar del proceso de Galileo en el volumen siguiente.

2. El protestante Henri Estienne ha hecho lo mismo.

En lo profundo del alma cristiana

Pero no hay que exagerar: el peligro de la irreligión es todavía mínimo. La vida cristiana, cuyo nivel había descendido en el instante en que estallaba la revuelta protestante, no ha cesado de elevarse en la segunda mitad del siglo XVI: sobre todo, después del Concilio de Trento llega a un período de vitalidad admirable, que se prolongará durante toda la era clásica. Esta vitalidad se manifiesta en las prácticas y devociones del pueblo cristiano lo mismo que en la vida secreta de los místicos, en esas experiencias íntimas que los más bellos tratados sólo expresan a medias: prosíguese aquí y allá, más fervoroso que nunca, el eterno diálogo del alma con Dios.

Hay una señal brillante de toda esa vitalidad: la abundancia y aun la profusión de santos. Su aparición sobre la gran escena de la historia cristiana —¿ha sido esa historia otra cosa que historia de la santidad?— indica el anuncio de una reacción: son Cayetano de Thiene, Ignacio de Loyola, Antonio-María Zaccaría y otros muchos que han obligado a la Iglesia oficial a rehacerse, creando además el clima en el que el Concilio de Trento ha podido fructificar. Más tarde, concluido el concilio y formulados los decretos, son otra vez los santos quienes hacen efi-

caces sus decisiones: un Carlos Borromeo y un Pío V; o quienes los han asociado a la vida de las almas, con un Felipe Neri. No se ha extinguido la especie de esas personalidades radiantes: todo lo contrario. Los hay en todos los medios sociales, de todas las edades y clases, puesto que son muchas las maneras de practicar la virtud. Hay, entre ellos, obispos: el más célebre, el más representativo de todos es, naturalmente, San Francisco de Sales. Hay sacerdotes —que bastarían para devolver al sacerdocio todo su esplendor y prestigio—: así surge la obra de *San Pedro Fourier;* y pronto *Monsieur Vincent* (San Vicente de Paúl) comenzará su gran búsqueda de almas y de miserias humanas. Hay fundadores de Ordenes, porque éstas siguen naciendo, para consagrarse a la caridad insuperable: *San Camilo de Lelis* o San César de Bus, *San José de Calasanz* —dedicado a la instrucción—, *Santa Juana de Lestonac.* ¿Es necesario evocar a los santos misioneros, los grandes émulos de *San Francisco Javier, San Luis Beltrán, San Pedro Claver* o *San Francisco Solano?* En realidad es la catolicidad entera la que brinda tales figuras, de arriba a abajo de la escala social, entre ricos y pobres, lo mismo entre patricios que entre los más humildes plebeyos. Un *San Francisco de Borja,* general de la Compañía de Jesús, era uno de los más altos personajes de la España oficial; *San Luis Gonzaga,* hijo de la gran nobleza; pero no era más que descendiente de labriegos esa deliciosa «violeta de Pibrac», *Santa Germana,* a la que ha rodeado desde su muerte una auroeola de gloria y milagro; y un *San Fidel de Sigmaringa* no es más que un honrado burgués, como el humilde capuchino *San Lorenzo de Brindisi.* Santos de acción y santos de contemplación. ¿Quién ha conocido en vida a *Santa Catalina de Ricci,* la mística dominica de Florencia, o a esa *Santa María Magdalena de Pazzi* cuyas cartas apenas han salido de la clausura del monasterio? ¿Quién ha leído los escritos espirituales de *San Alfonso Rodríguez,* el gran contemplativo de Mallorca?[1] También ellos han dado testimonio con su silencio. Y tal vez, si fuere preciso destacar de este ilustre ejército algunos rostros más llamativos, quedaría uno indeciso y tal vez se decidiera por elegir a esa tríada exquisita de santos adolescentes en quienes se unieron la fe y la gracia de la juventud para realizar maravillas: esos «pajes» de Dios tan pronto caídos en su servicio: *San Estanislao de Kostka,* muerto a los dieciocho años, *San Juan Berchmans,* desaparecido a los veintidós y *San Luis Gonzaga,* fallecido a los veintitrés, víctima de su entrega a los enfermos en tiempos de peste: magníficos testimonios de aquella Iglesia rejuvenecida.

Porque la presencia de los santos sigue siendo la prueba más evidente de la vitalidad cristiana de una sociedad y de una época. ¿Podía ser incrédulo ese siglo que ha producido tantos? Abundan los testigos que dan fe de la intensidad religiosa en todos los países. ¿Necesitamos seleccionar a uno entre cien? Enviado a Francia como legado *a latere,* en 1596, para arreglar el asunto de la reconciliación de Enrique IV con la Santa Sede, el cardenal de Florencia —futuro Papa León XI— se conmueve al comprobar que los franceses «acuden con gran afecto a sus iglesias, porque han conservado, entre tantas incursiones y cambios de religión, muchas cosas devotas, como cruces de plata, reliquias y ornamentos de culto»; y se maravilla al ver que los niños conocen a la perfección el *Pater Noster,* el *Ave María* y el *Credo* y llega a la conclusión de que en las ciudades y pueblos hay mucha gente «de tan buena vida, y tan celosos de la fe católica que pueden avergonzar a los religiosos y sacerdotes». «He celebrado misa (en Grenoble) —añade— a petición del obispo de la ciudad, y he llevado en procesión al Santísimo el día del Corpus, con tanta devoción por parte de los fieles que era maravilla de ver.»[1] ¿Y no hemos visto en París, en plena guerra de religión, colmadas las iglesias, hasta el punto de que había que dejar abiertas

1. No hay que confundir a San Alfonso (o Alonso) Rodríguez, hermano coadjutor jesuita de Mallorca, con el Padre Alonso Rodríguez, autor de una gran obra de espiritualidad leída una y otra vez por todos los novicios de la Compañía.

1. *Cartas del cardenal de Florencia sobre Enrique IV y Francia,* París, 1955.

las puertas durante todo el día para acoger a los fieles deseosos de acudir a implorar la divina misericordia? El mismo júbilo de campanas en los países germánicos: basta con ver todavía las magníficas catedrales, abadías, palacios episcopales de la época barroca, que ponen una nota de alegría en el catolicismo alemán, y esas innumerables y pintorescas iglesias campesinas, para pensar en seguida que el pueblo que ha construido todos esos edificios debía tener una gran fe. Por lo que toca a Italia, no hay más que abrir la monumental *Storia di Roma*[1] para hallar mil pequeños hechos sintomáticos de una piedad que se exterioriza gustosamente, que ríe y canta, gime y llora y se exalta en una familiar confianza con la Madonna y los santos preferidos: la misma piedad del pueblo italiano de hoy.

Para alimentar a esta piedad, están los Sacramentos, definidos en términos solemnes por los decretos conciliares. ¡Basta de dudas sobre la presencia de Cristo en el Sacramento de la Hostia! La Misa, cuya liturgia ha quedado fijada en el *Misal* de San Pío V, aparece rodeada de un respeto y una veneración que distaba de poseer unos siglos antes. Y aunque no exista una costumbre general aceptada, la mayor parte de las diócesis, influidas por los nuevos Institutos, la Compañía y el Oratorio, adoptan la celebración diaria. La comunión frecuente, que ya tendía a generalizarse a fines del siglo XV, por influencia mística y de la *Imitación*, animada ahora por las decisiones tridentinas, se convierte en uso ordinario: ya no es raro ver a fieles que comulgan siempre que asisten a Misa; en las comunidades religiosas, el concilio sólo prescribe la comunión mensual, pero en todas aquellas en que ha penetrado el espíritu de la Reforma, se fomenta la fidelidad a la comunión semanal; algunos directores espirituales la aconsejan incluso diaria, práctica desaprobada por otros teólogos suspicaces; y por entonces se desarrolla en Italia la costumbre de la «primera comunión solemne» de los niños, uso que aclimatarán en Francia San Vicente de Paúl y sus Lazaristas.

Todas las antiguas prácticas de devoción llegan ahora a una brillante renovación. Las peregrinaciones son más frecuentes que nunca; se peregrina a Tierra Santa, a pesar de las interminables dificultades: más de veinte mil cristianos por año acuden entre 1593 y 1612. La Virgen de las Tres Espigas, en Alsacia; la Casa de la Madre de Dios, llevada por manos de ángeles a Loreto, atraen a millares de peregrinos. La Magdalena de Vézelay renueva sus glorias, lo mismo que el Monte de San Miguel. Los años jubilares presencian la llegada a Roma de gigantescas multitudes: ¡tres millones de personas, por lo menos, en 1600! Y, junto a esto, nuevas prácticas que durarán hasta hoy. En 1527, *Antonio de Grenoble había creado una pequeña* cofradía que, cuatro veces al año, se reunía para orar durante cuarenta horas; diez años más tarde, estando Milán amenazada de peste, el capuchino José de Fermo persuadió a las autoridades ciudadanas que adoptaran aquella costumbre; grandes santos como Ignacio de Loyola, Felipe Neri y Carlos Borromeo se entusiasmaron con esa práctica, introducida en Roma por San Pío V y Clemente VIII, fijando la *Adoración de las Cuarenta Horas* para los días que preceden al martes de carnaval, con el fin de reparar los desórdenes de aquellas fiestas; la diócesis de París la adopta en 1615, y pronto la imitan todas las de Francia... Es San Antonio-María Zaccaría quien primero concibe la idea de una *Adoración Perpetua,* consistente en una guardia de honor y de oración ante el Santísimo Sacramento expuesto alternativamente en las iglesias de una ciudad, de manera que Jesús-Hostia no sea nunca olvidado: Paulo V se apasiona por esta idea, introducida en París por el jesuita francés Auger, hacia 1575, mientras que España, al adoptar esta práctica, añade un mes de solemnes procesiones en honor del Santísimo.

Sacramento del altar, pero también presencia viva de Cristo redentor, cuyo sacrificio redime los pecados de los hombres. Aún no se ha proclamado formalmente el culto del Sagrado Corazón: lo será poco después, con carmelitas de Lie-

1. O también en el interesante trabajo de M. Romani: *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma del XIV al XV secolo*, Milán, 1948.

ja y el amable San Juan Eudes; pero ya está en las costumbres y en las devociones, con San Pedro Canisio, San Pedro de Alcántara, Juan de Avila, Luis de Granada, la gran Santa Teresa, Catalina de Ricci, Magdalena de Pazzi, Alonso Rodríguez, Francisco de Sales y Bérulle. ¡Qué paz y qué dicha refugiarse en ese Corazón sagrado, atravesado por la lanza, en ese Corazón que sólo late por los hombres! El culto de la Virgen, ya en plena grandeza en el siglo precedente, y al que los insultos protestantes han hecho más querido para los católicos, alcanza ahora un desarrollo incomparable: todos los grandes hombres espirituales de la época, desde Felipe Neri a Francisco de Sales y Bérulle, son entusiastas devotos de la Virgen. Los teólogos están cada vez más concordes sobre la *Inmaculada Concepción:* tres Papas, sucesivamente, San Pío V en 1570, Paulo V en 1616 y Gregorio XV en 1622, patrocinan formalmente el mantenimiento de la tesis de la limpieza original de María. En 1616-1617, Sevilla, adelantándose casi en cien años a la Iglesia oficial, instituye con toda solemnidad la fiesta de la *Purísima.*[1] Entretanto, Gregorio XV, asociando a San José al Dios encarnado, cuyos primeros años en la tierra custodió, y a la casta esposa a la que amó, siguiendo de lejos a Gerson y al Concilio de Constanza, decide instituir una especial fiesta en honor del Patriarca, obligatoria en toda la catolicidad, el 19 de marzo: ese San José a quien los misioneros de tierras americanas acaban de consagrar el Canadá...

Fermentación religiosa y renovado ardor: síntomas ambos de una lenta y significativa evolución comenzada en los últimos años del siglo XVI y a la que la crisis terrible atravesada por el mundo cristiano, no hace más que acelerar. Desde la ruptura de la Cristiandad medieval, la Iglesia ha perdido no poco de su poder sobre la sociedad y el mundo temporal; pero aparece, cada vez más lo que en realidad es, lo que en el fondo no ha dejado nunca de ser desde sus orígenes: una escuela de santidad. En este mundo cerrado de las almas se manifestará siempre creciente la acción de la Iglesia. Hay sin duda un peligro en que surja un abismo entre la conducta diaria y la vida interior, que los católicos se reduzcan a serlo en privado, sin intentar la aplicación de los preceptos evangélicos en la existencia misma: peligro que, por desgracia, irá acentuándose. Pero débese a esta evolución, sin duda, la innegable elevación de la religión, un fervor más puro en numerosas almas, una especie de matización y profundidad simultáneas en la propia fe.

Los maestros espirituales del Renacimiento han contribuido mucho a esa evolución. Las admirables precisiones dadas por ellos, ya en el método de los ejercicios de piedad, ya en la exposición de los más elevados conceptos, han representado un importante papel en la transformación interior de las almas. El primero a quien con justicia debe recordarse es ese anónimo y tal vez múltiple autor que, desde hace tiempo, tradujo lo más puro y vital de la experiencia cristiana en el libro más sorprendente y sencillo que se conozca: la *Imitación de Cristo.* Su influencia sigue siendo, en esta época, profunda; el tratado se reedita numerosas veces (más de doce en francés, entre 1550 y 1600); y aparece traducido en todas las lenguas: generaciones enteras de católicos se han formado en esta *Interior consolación.*[1]

Toda una intensa animación fluye en el siglo XVI. La vida espiritual muestra una variedad y fecundidad desconocida otrora, expresada por verdaderos genios cuyos acentos conmueven a las almas. ¿Debemos poner en primera línea a la obra ignaciana? Quizá sí, porque la Compañía se esmera —¡con cuánto éxito!— en extender por todas partes sus principios y su técnica. Son innumerables los católicos fervorosos que, poco o mucho, practican los *Ejercicios Espirituales*[2] y no sólo entre los religiosos. La espiritualidad de San Ignacio resulta admirablemente adaptada a una época que ha iluminado tan vivamente la libertad del hombre y que ha aprendido en su lucha contra la herejía a cono-

1. Cfr. J. F. Bonnefoy, o. f. m., *Quand Séville fêtait la Purissima*, Nicolet (Canadá) 1954.

1. Sobre la *Imitación*, cfr. t. I, cap. III.
2. Sobre los *Ejercicios Espirituales*, cfr. en el presente volumen, cap. II.

cer mejor las debilidades de la naturaleza caída. Doctrina profundamente ascética y que supera, con mucho, en precisión a todo lo hecho hasta entonces: los cristianos que la sigan serán hombres sólidos. Pero también doctrina mística —aun cuando no se encuentre en ella expresamente una iniciación directa en las vías y gracias de la mística—[1] que tiende irresistiblemente a llevar al hombre a un estado de perfección tal que no se concibe sino de acuerdo con una inefable semejanza en la sumisión soberana a «la mayor gloria de Dios».

Desde España ha fluido sobre el mundo entero una corriente de mística: una mística tan exigente y elevada que, a primera vista, parece estar reservada a los puros contemplativos, a los amigos de la oración y la ascesis; y, sin embargo, esa mística penetra en numerosos ambientes laicos. No es el único Felipe II en alimentar su espíritu con la lectura de las obras de la carmelita de Avila; y, cuando más de veinte años después de la muerte de su autor, se publique por fin en forma no confidencial el *Cántico espiritual*, las abrasadoras expresiones del maravilloso poema quedarán escritas en muchos corazones. Lluvia de fuego que tiene sus fuentes en las obras en que tres almas excepcionales han contado su experiencia: el *Audi, Filia*, del Beato Juan de Avila; en los dos libros complementarios de Fray Luis de Granada: *Libro de la oración y meditación* y *Guía de Pecadores* y en el *Tratado*, de San Pedro de Alcántara; verdad es que otros muchos arroyos han venido a acrecentar esta corriente, con el pintoresco obispo de Braga, Bartolomé de los Mártires, y el atractivo Santo Tomás de Villanueva, el de la excelsa caridad. Y por entonces aparecen, en toda su gloria, las dos llamas más radiantes que se imponen al mundo cristiano como si quisieran incendiarlo en amor.

1. Indicios y más que indicios de una verdadera mística ignaciana aparecen ya en sus *Ejercicios:* en las primeras «semanas» la aplicación de sentidos; y sobre todo, la última «semana» son elementos que entran de lleno en las tradicionales «vías» místicas. *(Nota del traductor.)*

¡Santa Teresa de Avila![1] Mientras recorría el ciclo de una de las existencias más aventureras y fecundas, y de entre sus manos infatigables nacían monasterios, la gran carmelita ha tenido tiempo para escribir su experiencia más íntima y en términos tales que, después de tres siglos y medio, no han sido superados ni en fuerza ni en precisión. Su *Vida escrita por ella misma* (hacia 1569), su *Camino de perfección* (1570) y, sobre todo, su *Castillo interior* (1577) constituyen un completo método de oración, de tan rigurosa lógica que, si se le sigue debidamente, llevará al alma a ser verdadera morada de Dios, substancialmente unida al inefable esplendor. Ante todo, orar y renunciarse a sí mismo: la fundadora sabe bien cómo conducir a sus hijas para dejar de enseñarles que en la base de todo esfuerzo espiritual hay una ascesis necesaria: practicar las tres virtudes: caridad, humildad y desprendimiento; y, sobre todo, orar. Entonces puede el alma comenzar su ascenso hacia el amor de Dios —que lo es también hacia la luz de Dios—. Conocerá, en primer lugar, los estados de oración activa, el «recogimiento», en que el alma se suspende a la espera, en la «quietud», paz suave y profunda en que se rehacen las fuerzas espirituales, y el «adormecimiento de las potencias». Más adelante, así desprendida de sí misma y abierta al soplo divino, el alma se eleva de grado en grado, hacia la oración pasiva y unitiva: primero, a la «simple unión», donde es dominada la voluntad, y el entendimiento se orienta hacia la apasionada búsqueda de Dios; después, en la «unión íntima», donde el Señor comienza a tratar con familiaridad al alma, haciendo que sospeche y desee lo que aún se le reserva; y, por fin, la «unión transfiguradora», amistad divina perfecta, en que «el alma, o mejor dicho, el espíritu del alma se hace —según se puede juzgar— una misma cosa con Dios». Análisis luminoso, lógico, inexpugnable, pero nada didáctico ni abstracto. Porque toda esa aventura mística se cuenta en términos poéticos bri-

1. Sobre la vida y obra reformadora de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, cfr. cap. II del presente volumen.

llantes, casi diríase orientales. El ejemplo del *Castillo interior* con siete estancias, nos llega acompañado de cien comparaciones que sorprenden, seducen, encantan; y el último paso, la unión inefable, queda narrada en términos tan puros, tan propios y bellos que verdaderamente se creería sentir a Dios, verlo, tocarlo, cuanto es posible con nuestros pobres medios terrenos. Una aspiración irresistible arrastra hacia ese estado en que, por fin, todo nos sea conocido, donde el alma liberada aprehenderá al mismo Dios: aspiración tan fuerte que la vida misma se convierte en una carga. En ese momento brota de los labios de la mística la célebre e inolvidable exclamación: «¡Muero porque no muero!»

En la obra del discípulo y querido amigo de Teresa, *Juan de la Cruz*, tal vez haya menos lógica y precisión en el análisis de los estados de oración; pero, en cambio, ¡qué ascensiones! Las de un genio poético, uno de los más grandes líricos que la humanidad occidental haya conocido. La *Subida del monte Carmelo* y la *Noche oscura* (1579-1583); la *Llama de amor viva* y el *Cántico espiritual* (hacia 1584-1585) son cuatro joyas en el tesoro del Occidente cristiano, cuyos resplandores nos iluminan aún: basta con citar los títulos para que en seguida se eleven en lo secreto del alma los cantos más puros y se impongan al espíritu maravillado las magníficas imágenes de la noche y de la llama, de que cada uno de esos tratados está del principio al fin tejido. El propósito de Juan no es el mismo de Teresa; dirigíase ésta a religiosas que en su mayoría comenzaban el camino de la santidad; él, habla a las almas ya avanzadas en la virtud, a las que desea ofrecer el mejor medio para llegar a las más elevadas cumbres de la mística. Sin tropiezos, desdeñando la «vía purgativa», propia de los incipientes, y hablando muy poco de la «vía iluminativa» en que las almas —aun las más elevadas— no han llegado todavía a la unión con Dios. San Juan se coloca resueltamente en el punto más alto de toda exigencia espiritual, en esa «vía unitiva», llamada también contemplación, en la que simultáneamente se posee «una atención general y afectuosa a Dios» y «un conocimiento general y afectuoso de Dios». ¡Y qué aventura aguarda todavía al alma en esa suprema etapa! Debe hundirse, ante todo, en la «noche activa», donde acaba de despojarse de cuanto la une a la tierra, apetitos sensibles y apetitos del espíritu; así entra verdaderamente en la contemplación. Pero entonces, se siente el alma rrojada en una segunda muerte, en una «noche oscura» más opaca, la «noche pasiva» donde, en la soledad y la angustia, temiendo siempre haber sido abandonada, espera la venida... El alma, allí, cree haber alcanzado la cumbre de la montaña, pero... «sobre la montaña, nada».[1] Que no se entregue, sin embargo, a la desolación: Dios está allí, presente en esa ausencia:

Que bien sé yo la fuente que mana y corre,
aunque es de noche...

Y en esa noche brillará la luz absoluta, la llama:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva.
acaba ya si quieres,
rompe la tela deste dulce encuentro...

He aquí la cumbre, la más alta cima. El cuerpo ya no es más que una masa inerte, olvidada: el espíritu ya no es más que esa llama que brilla en sí. Es el momento de la total unión, de los desposorios espirituales. En términos de la Escuela, la llamaríamos «unión transformante», pero en realidad se trata de un estado tal de exaltación, tan inconcebible, que escapa a toda clasificación y supera a todas las palabras. «Veo claramente que no podría expresarlo, y que la cosa parecería menor si la dijese.» También San Pablo había confesado que lo visto en las más altas esferas no podía expresarse con palabras de la tierra. Un silencio, una huella de fuego: y ahí se acaba la experiencia del peque-

1. Frase o versillo que figura en los dibujos que ilustran la *Subida al monte Carmelo. (Nota del traductor.)*

ño carmelita; pero quien le haya seguido, quizás ha podido experimentar, de manera inconcebible, un poco de esa alegría que será la de los santos en el Paraíso.

El siglo XVI ha conocido buen número de esas experiencias, aun cuando ninguna pueda igualarse a las de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Pero es importante el que en otros muchos lugares de la Cristiandad distintas almas místicas siguieran análogas vías: así San Cayetano y San Felipe Neri, Santa Catalina de Ricci o esa sorprendente *Santa María Magdalelena de Pazzi* (1566-1607) hermana italiana de la gran santa española, que confesaba: «No sé si estoy viva o muerta, dentro o fuera de mi cuerpo...» Nombres, sobre todo, italianos: porque también Italia cuenta con su escuela mística, tal vez más orientada hacia la acción que la española y más ligada a los problemas del tiempo: Catalina, María Magdalena escribieron a los Papas y cardenales para suplicarles que prosiguieran sin debilidad en la obra de la reforma y purificación. Y, de una altísima experiencia, el Padre teatino *Lorenzo Scupoli* dedujo, no una obra especulativa, sino un tratado práctico, casi diríase un manual, en el que pone al alcance de todos los católicos los métodos de oración: es el famoso *Combate espiritual* del que hizo lectura ordinaria San Francisco de Sales.

Nos queda todavía un rasgo característico del tiempo. Se recordará[1] que dos siglos antes había existido una intensa corriente mística, la de los Hermanos de la Vida Común, los discípulos de Ruysbroeck y el autor o autores de la *Imitación*, que eran sus principales representantes. Esa «devotio moderna» dio en seguida la impresión de aislarse del mundo de los hombres, demasiado brutal y comprometido. ¿Debían los místicos retirarse al fondo de sus claustros, para seguir solos el arduo camino que lleva al cielo? El éxito prodigioso de la *Imitación* —libro escrito sin duda en un monasterio— mostró hasta qué punto estaban las almas ávidas de recoger semejantes enseñanzas. Y pronto, ese impulso de santificación, cuyo broche había sido el Concilio de Trento, tendió a hacer más intensa la vida espiritual, más próxima a la vida cotidiana: Oratorios del Amor Divino, retiros espirituales de recoletos y jesuitas. Será obra de una escuela espiritual responder plenamente a la exigencia cristiana, de manera tan sencilla y accesible, que cada uno, por poco avanzado que esté en el camino de la luz, pueda poner en práctica sus preceptos. Al mismo tiempo, esa escuela asume cuanto un esfuerzo dos veces secular ha podido adquirir en el conocimiento del hombre, para asociarlo plenamente a la fe. Quien primero realiza este «humanismo devoto», esta sabiduría mística es —y henos de nuevo ante él— San Francisco de Sales. Cerca de este hombre avanzan las tropas de la «invasión mística», tan cara a Henri Bremond, las poderosas cohortes de esa «escuela francesa» que será la gloria de los tiempos clásicos. El más alto ideal religioso unido a la vida humilde y diaria; la fe que ilumina el conocimiento y acaba por absorberlo; la esperanza que alienta en la humanidad desde los días del Renacimiento y que, por no haber sabido reconocerse a tiempo, ha provocado tantos dramas: todo ahora parece pronto a realizarse. Es un gran varón espiritual de Francia quien pronuncia la palabra clave de dos siglos de esfuerzo; el mismo que ha dado respuesta a tantos errores: «¿Qué es el hombre? Una nada capaz de Dios...»[1]

La Reforma siempre necesaria

Pero no debe trasladarnos a un excesivo optimismo el espectáculo de los místicos, ni siquiera el de un pueblo profundamente cristiano en conjunto. No debemos imaginarnos a toda la Iglesia de los últimos años del siglo XVI como una sociedad de santos y devotos unánimemente resueltos a obedecer a los preceptos del Concilio de Trento y a vivir según el catecismo. ¡Hubiera sido demasiado hermoso que bastaran unos

1. Cfr. t. I, cap. III: *La mística se abre, pero se aísla.*

1. Estudiamos a la Escuela francesa de espiritualidad en el siguiente volumen de esta obra. La palabra citada es del cardenal De Bérulle.

decretos para poner fin a errores que duraban *más de dos siglos. Ya era bastante admirable* que una resuelta minoría hubiera logrado imponer a la Iglesia oficial la Reforma deseada y que el Papado —entrando del todo por esos caminos— se hubiera hecho cargo de esa Reforma con el fin de extenderla por todas partes. No se podía esperar que cuarenta o cincuenta años hubiesen bastado para hacer de unos excelentes principios una realidad tan general que apenas tuviera excepciones. En muchos países, la situación de 1600 no parece muy distinta de la de 1500; y no faltan los hechos que, tomados aisladamente, permiten casi afirmar que apenas se ha conseguido nada y que la antigua ley del mal que incesantemente atrae a los bautizados —y a su Iglesia— hacia el abismo tiene ahora tanta fuerza como en el pasado. Esto sería una equivocación: es verdad que, en conjunto, el pueblo católico ha hecho serios progresos, que el clero ha mejorado, que las Ordenes religiosas, en su mayoría, dan muestra de magníficas disposiciones. Pero no lo es menos que todavía quedan muchas excepciones dolorosas y, en determinados sectores, tantas que parecen constituir la regla. Cuadro monótono, sobre el que debemos pasar rápidamente, puesto que nada nuevo hay en él, ya que los síntomas que hallemos ahora son exactamente iguales a los de otras épocas.

Hay todavía no pocos obispos adueñados de sus sedes por razones que nada tienen que ver con los cánones, que no observan la residencia ni se interesan por sus diócesis sino en la medida de las rentas que les proporcionan, y viven más como políticos y cortesanos que como sacerdotes. (Hay, empero, que advertir que sus conductas, en conjunto, prestan menos blanco a las críticas que las de otros tiempos.) En las relaciones hechas durante su legación de 1596, el cardenal de Florencia, después de maravillarse de la fe de los franceses «que llenan las iglesias durante los oficios divinos y conceden mucha importancia a las indulgencias, medallas benditas y *Agnus Dei*» se hace de pronto severo con el episcopado de Francia, «poco diligente» en conjunto y «lleno de negligencia». Aquel obispo —dice el legado— nunca está en su diócesis; el otro, tiene fama «de vida licenciosa»; el de más allá explota odiosamente a sus fieles. «No quiero —añade— extenderme en contar los abusos relativos a los beneficios eclesiásticos: tendría mucho que decir.» Cierto es que añade honradamente que «las iglesias no están en la pésima situación en que debieran estar en razón de tales inconvenientes». Observaciones éstas, hechas treinta años después de la clausura del concilio; pero tenemos la impresión de que, treinta años más tarde, la situación no había mejorado mucho. Por mesurado que sea en sus juicios, Bérulle piensa en las mismas cosas que el cardenal de Florencia y señala «el poco poder que tienen nuestros obispos franceses sobre el clero secular...» No es mejor la situación en otras partes: «El gran peligro —escribe a Gregorio XIII el cardenal Otto Truchsess— es la apostasía de bastantes obispos que, rebeldes a la Santa Sede se erigen en soberanos y confunden caprichosamente lo temporal con lo espiritual, sin atender ni a Dios ni a los hombres.» Lejos está de haber desaparecido el tipo del obispo germánico brutal y casi militar. Y mientras los nombramientos episcopales no estén sometidos a una seria fiscalización por parte de la Santa Sede, perdurarán las dificultades que evocamos.

El clero secular conserva todavía, en bastante medida, las taras que lo afeaban en vísperas de la revolución protestante. El alto clero, el que rodea a los obispos, no tiene otro afán que imitar sus peores ejemplos. Laméntanse las gentes —sobre todo en Alemania— de esos jóvenes canónigos, procedentes de la nobleza, que no se preocupan mucho de estudios ni de oficios; corre, sobre ellos, un dicho malicioso: «los vicarios van a la iglesia por los canónigos; pero los canónigos irán al infierno por los vicarios». El mismo cardenal Truchsess recuerda a innumerables curas «culpables de acciones criminales, concubinarios, borrachos, simoníacos, apóstatas». Y el cardenal de Florencia no es mucho más benigno para con la situación con que se encuentra en Francia: especialmente insiste en la carencia de sacerdotes y en su pésima formación. Así, pues, están vivos aún los viejos defectos que tanto daño hicieron a la Iglesia: mediocre selección de sacerdotes, ignorancia, conducta

dudosa o aún peor. Saltemos otros treinta años y, en 1620, Vicente de Paúl, espantado de lo que ve en la región de Châtillon en Dombes y en las tierras picardas de Gondi, nos da este juicio terrible: «Los sacerdotes que hoy viven como lo hace la mayor parte de ellos, son los más grandes enemigos que tiene la Iglesia de Dios.»

¿Y los religiosos? Algunos viven mejor... pero, ¿son mayoría? Puede dudarse. Volvamos a los relatos del cardenal de Florencia: «Las Ordenes religiosas han abandonado casi sus caminos. Sus miembros son disolutos, ignorantes, de pésimas costumbres, sórdidos, sucios, perezosos. No se observa en ninguna parte la Regla, salvo entre los cartujos...» La mayor parte de las religiosas van por mal camino: no guardan la clausura, pasan meses enteros entre sus parientes, llevan vestidos lascivos. De que las abaresas sean vitalicias y posean sus abadías en título y propiedad, se siguen infinitos males: simonía, violencia, favoritismo; se pasa de un monasterio a otro; se crean abadesas jovencitas y se toma posesión por la fuerza. En Alemania, los legados Ninguarda y Portia dan la misma campanada; las abadías se convierten en refugio de indeseables; no existe el noviciado; por todas partes indisciplina y relajación. «¡No son religiosos —dirá gentilmente Dom Poulet— sino unos vivos!» Observaciones éstas hechas en 1590, pero que pueden hacerse también cuando, en 1602, Angélica Arnauld, futura reformadora,[1] llega a Port-Royal y encuentra una comunidad tan entibiada que no se le ha predicado en cuarenta años más que siete u ocho veces; que el confesor de las religiosas, un bernardino, apenas sabe traducir el *Pater;* que la biblioteca no posee más que un libro, un breviario, y que la vida se desliza en mascaradas y fiestas galantes. Pero este espectáculo resulta elevado y moral al lado del que da la abadía de Maubuisson, cerca de Pontoise, cuya abadesa, Angélica d'Estrées, deseosa sin duda de superar los frívolos recuerdos de su hermana Gabriela, amante titular del rey Enrique IV, trajo al mundo no menos de doce hijos a los que, por un laudable escrúpulo, hizo educar según la calidad de cada padre... Pero se dirá: ¿y la Reforma? Verdad es que ha influido en numerosos conventos, pero todavía está lejos de ser eficaz en todas partes. Y aun ocurre en ocasiones que se convierte en un factor de debilitación de las Ordenes porque entre «reformados» y «relajados» las cosas van demasiado mal de ordinario.

Resulta lógico que el mismo pueblo cristiano, junto a los felices síntomas de que hemos hablado antes, muestre otros no tan gratos. Para conservar la justa distinción de G. Thibon, diremos que, en conjunto, si es cierto que aquel pueblo no tiene más *moralidad* que el nuestro, conserva en cambio sus *costumbres*, con un espíritu común sano y sólido y una sumisión, en principio, al ideal de la fe y de la moral cristiana. Determinadas regiones están amenazadas por una verdadera descristianización: vuelven incluso a una especie de salvajismo; corrientemente se oye decir en Italia que «el Abruzzo, la Pulla y la Calabria son las Indias italianas». Aun en los países que permanecen aparentemente más sólidamente católicos, la conducta está, en general, bastante alejada de los preceptos evangélicos y de los mandamientos de Dios. Basta con abrir las memorias de los reinados de Enrique IV y Luis XIII para ver con qué cinismo las clases que se llaman dirigentes se burlan de las leyes de la religión y de la moral: los tumultos, duelos, raptos, libertinajes, son moneda corriente en la corte, entre la nobleza lo mismo que entre la juventud estudiosa. Y no van mejor las cosas en el pueblo bajo: por doquier cunde el desorden, consecuencia de tantos años de violencia y anarquía. Y Alemania e Italia ofrecen idéntico espectáculo.

Otro notable rasgo sintomático de este desorden: la importancia que conserva la superstición en todas sus formas: parece incluso que ha hecho progresos. La brujería ha realizado avances impresionantes, lo mismo que todas las variedades de la magia. M. Olier encontrará en pleno barrio de San Sulpicio un altar de Beelzebú, destinado a la celebración de misas negras. Numerosos son los procesos de brujería, a pesar de las protestas de teólogos como Pedro de Valencia, Jean Weyer, Cornelius Loos y aquel

1. Apenas tenía doce años.

«León de Alexis», que no era otro que el joven abate De Bérulle.

Aflictivo espectáculo, por muchos aspectos; y sin embargo la idea de Reforma va ganando terreno. Y, sobre todo, los medios de principios ideológicos no puede hacerse de una vez: es una empresa que exige prolongados esfuerzos y minuciosa paciencia. En los cincuenta años que siguen al Concilio de Trento, se han llevado a cabo grandes progresos y se echa de ver una feliz evolución, difícil de reseñar en todas partes y en cada uno de sus detalles, aun cuando se puedan apreciar sus resultados. Aquí y allá, según procesos variables, de acuerdo con las circunstancias del lugar y de los tiempos, la idea de la Reforma va ganando terreno. Y, sobre todo los medios de acción que posee empiezan a imponerse a las almas. Existen, junto a síntomas inquietantes, otras muchas señales optimistas. A comienzos del siglo XVII no está fuera de razón esperar que la Iglesia pueda ganar la partida comenzada.

Un ideal para el clero: Bérulle

Si, de esas señales de venturoso augurio, hubiéramos de escoger una como la más decisiva, nos inclinaríamos sin duda alguna por la afirmación cada vez más vigorosa de un ideal para el clero. ¿Acaso no descansa en él toda la Iglesia? Que los sacerdotes sean cada vez más dignos de su vocación, que sean mejor seleccionados, mejor formados, más instruidos, que su conducta haga de ellos ejemplos vivos para los demás, y toda la masa cristiana estará reanimada, vivificada por ellos. Ahora más que nunca es cierta la frase de Blanc de Saint-Bonet: «Un clero santo hace virtuoso al pueblo...»

Y precisamente en esos años asistimos a una renovación del clero. Recordemos que aun en los peores momentos ha habido excepciones venturosas; pero ahora, son estas excepciones las que tienden a convertirse en regla general —o, en todo caso, son consideradas como reglas por la conciencia cristiana—. El esfuerzo emprendido por los santos, la reglamentación de los cánones tridentinos, empiezan a dar sus frutos. De lo más alto a lo más bajo de la escala de funciones y títulos, es evidente el progreso, que mueve a los espíritus de su tiempo.

Hemos visto ya cómo ha subido el nivel del Sacro Colegio: plenamente dignos de la altísima responsabilidad que les confiere la púrpura son esos cardenales Belarmino, Baronio, Du Perron, D'Orsat, o ese Médicis, de Florencia, cuyos relatos ya hemos citado, a quien Clemente VIII deseaba como sucesor, y que lo llegó a ser —demasiado poco tiempo...— como Papa León XI. Y, junto a todos, este Pedro de Bérulle, a quien veremos promover el más alto ideal del sacerdocio y que, cuando recibe la noticia de la concesión del capelo, no deja por ello de lavar la vajilla de su comida, según tiene por costumbre.

Análoga es la evolución en el episcopado. Siempre había habido obispos reformadores y ejemplares: vivo estaba todavía en Italia el recuerdo de Giberti o de San Carlos Borromeo; y ahora se acrecienta el número de estos hombres. Aun —y éste es un hecho de capital importancia— en los países en los que el nombramiento para las sedes depende estrechamente de la voluntad del soberano. En Francia, por ejemplo, el caso de Enrique IV es especialmente significativo. El rey puede decir con orgullo en la Asamblea del clero de 1605: «Vosotros veis cómo he procedido en las elecciones. Y me considero dichoso al ver que aquéllos a quienes yo he llevado a las sedes son diferentes de los del pasado.» Y era casi en todo verdad. Desde luego, ha habido que nombrar a algunos indeseables: en Rouen su hermano bastardo Carlos de Borbón; en Reims, al joven cardenal de Lorena, que ha sucedido al rey en los favores de Carlota des Essarts. Pero, en conjunto, las elecciones de Enrique fueron felices: él llamó a Camus para Belley, a Fenouillet para Montpellier, a Honoré de Laurens para Embrun, que restableció una situación bastante comprometida por un lamentable predecesor; a Francisco de la Guesle para Tours, y para Vence a Pierre du Vair, que se negará hasta el fin a abandonar su paupérrima diócesis. Hubiera deseado también Enrique IV hacer obispos al Padre Coton y a Bérulle, que se negaron a ello, y obispo de París a San Fran-

cisco de Sales. Y llevó su buena voluntad hasta admitir que el Papa desechara a individuos propuestos por el rey. Después de él, el gobierno prosigue en el mismo camino: no es una mala elección la que pone al frente de «la más enfangada diócesis de Francia» a un joven sacerdote de temperamento de fuego que da muestras, durante su breve pontificado, de ser un excelente obispo: Armando du Plessis de Richelieu.

Este fenómeno es general. En Alemania, la mejora del nivel episcopal se debe, simultáneamente, a los príncipes —Alberto V y Guillermo V de Baviera, el archiduque Fernando y Rodolfo— y a la influencia de los jóvenes nobles formados en el Colegio Germánico, quienes, poco a poco, reemplazan en los capítulos a los canónigos ignorantes y de mal vivir y, más adelante, en las sedes, a los obispos mediocres, Augsburgo, Wurtzburgo, Maguncia, Spira, Paderborn, Breslau, Olmutz, Tréveris están regidos por hombres entregados a las ideas sanas, no sin rudeza en ocasiones —Mespelebrunn, arzobispo de Wurtzburg, condenaba al destierro a quienes no iban a misa, a los protestantes y «malpensantes»— pero siempre con firmeza.

Al señalar la influencia del Colegio Germánico, se reconoce la importancia de esas instituciones nuevas que la Iglesia no cesa de multiplicar, para la formación de sus sacerdotes. El Concilio de Trento ha echado las bases: ordena a los obispos que creen *seminarios*, idea de una fecundidad prodigiosa. Hasta entonces, poco se había preocupado la Iglesia de la formación de sus futuros sacerdotes para las tareas que les esperaban; pero el ejemplo de los jesuitas demostraba qué felices resultados podían esperarse de una formación minuciosa, llevada con rigor, tal como se practicaba en la Compañía. Muchos años pasarían, sin embargo, antes de que el principio formulado en el canon de 1563 se convirtiera en realidad. Porque, en primer lugar, ¿dónde encontrar los maestros indispensables? Los obispos mostraban repugnancia en dirigirse a los religiosos, quizá no bien preparados para las precisas labores que esperan a los curas y vicarios y que, además, escaparían a su vigilancia. Durante medio siglo, el problema permanecerá sin solución, o sólo la tendrá en parte. Gregorio XIII, que tanto ha hecho por los colegios, trabajó mucho en favor de la Compañía de Jesús: precisaba que, en cada diócesis, una casa albergara a los futuros Padres y en ella recibieran educación y formación; pero, hacia el año 1620, se estaba todavía lejos de lograr ese resultado. Con todo, se ha dado un impulso: los institutos seculares y las sociedades sacerdotales prepararon el camino: el Oratorio de San Felipe Neri y, ahora, el que acaba de crear en Francia Bérulle, y más tarde la pequeña comunidad agrupada por el dinámico Adrián Bourdoise en San Nicolás de Chardonnet, son verdaderos seminarios modelos. Ya entonces, atendiendo a lo más urgente, San Vicente de Paúl comienza ese gran sacerdocio (Retiros, Conferencias de los Martes) que será uno de los trabajos más útiles de su fecunda vida: reuniendo a vicarios y curas les dirigirá instrucciones tan oportunas que su vida sacerdotal quede como empapada en lo sobrenatural. El clero comienza a comprender la belleza de la liturgia, la necesidad de las ceremonias y aun de los vestidos sagrados; y aun a profundizar en su vida espiritual, gracias a los retiros. Se acerca la hora de la gran floración: entra en el Oratorio el Padre de Condren; Jean-Jacques Olier —que a los catorce años, en 1622, posee ya un pequeño beneficio— soñará pronto en esa Compañía de San Sulpicio en la que se forjará lo más selecto del clero de Francia. Anticipémonos unos cuarenta años y veamos, hacia 1660, esos seminarios establecidos en todas partes, y esas jóvenes generaciones de sacerdotes dignos, instruidos, capaces. El grano sembrado cien años antes comienza a dar una abundante cosecha.

Ese ideal del sacerdocio puro y digno, humilde y con todo consciente de su alteza, lo ha encarnado un hombre, en toda su plenitud, y ha suscitado la institución destinada a injertarlo en la vida y las costumbres: ese hombre es *Pedro de Bérulle* (1575-1629), nieto del canciller Seguier, hombre de toga, pero educado en la nobleza. Desde su infancia, mostró un temperamento frío, reservado y sobremanera religioso. Cuando se le anunció la muerte de su padre, res-

pondió sin derramar una lágrima: «Dios lo quiere, pues hay que quererlo así», lo que no podía menos de sorprender en labios de un chiquillo de siete años. Diez más tarde, sorprendía a sus maestros por su talento de controversista; y uno de los más ilustres salones de París se abrió de buena gana a aquel joven apóstol de aire tan austero y de porte tan ameno y distinguido.

Ese salón era el de *Mme. Acarie*, «la bella *Acarie*», joven madre de tres muchachas a las que había educado a su semejanza, y esposa de un consejero del Parlamento, un poco simple. En torno a aquella mujer, «fuerte según el Evangelio» y «cuyo espíritu igualaba a la Gracia», atraídos por su calidad de alma y su fe excepcional, agrupábanse algunas personas religiosas que empleaban el tiempo en diálogos espirituales y profundas meditaciones. En el «palacio Acarie» —*fauburg Saint-Antoine*— encontraríamos a la princesa de Longueville, la marquesa de Meignelay, la marquesa de Bréauté, al ilustre orador de la Sorbona M. du Val, al honorable M. Gallemant, cura de Aumale, y a veces al P. Coton, al Santo Capuchino Benito de Canfeld o, incluso, en sus estancias en París, a San Francisco de Sales. Un «hôtel de Rambouillet» para cosas religiosas, este salón Acarie es una «cámara azul» en la que no se descuidaba la corrección del idioma francés y menos aún la enmienda de la vida espiritual de los católicos. El joven Pedro de Bérulle, que duda aún sobre su elección de vida y se pregunta si será jesuita, capuchino o cartujo, acaba por alcanzar allí plena conciencia de su verdadera vocación. Dom Beaucousin, vicario de la Cartuja, se la ha juzgado bien al aconsejarle que sea simplemente sacerdote, pero en la plenitud de la palabra: a eso, en fin, se ha resuelto.[1]

Entra en contacto por entonces con algunos discípulos franceses del encantador y afectuoso Felipe Neri que ha fundado, en Roma, el Oratorio.[1] Pequeños grupos «filipistas» se constituyen en Provenza: uno en Notre Dame de Grâce, cerca de Cotignac en el Var, y el otro en Cavaillon, pequeña ciudad entonces llena de vida: Farugi, arzobispo de Aviñón, se interesa por sus piadosos esfuerzos. Pero en la comunidad cavaillonesa surge una escisión, entre 1605 y 1609: una parte de sus miembros, dirigida por César de Bus, deseaba instituir una verdadera congregación regular sometida a votos;[2] los demás, con Romillion, desean permanecer en el estado puramente eclesiástico, es decir, fieles al ideal del Oratorio romano. Definitivamente instalado en Aix, el pequeño grupo que dirige Romillion, se erige en instituto «ad instar Oratorii romani» —a la manera del Oratorio romano—. Van entonces a París dos o tres miembros de ese cenáculo, con la intención de fundar. En el barrio de Saint-Jacques, donde se instalan, se encuentran al abate Pedro de Bérulle, que vive en el Carmelo. Y del cambio de impresiones de aquellos hombres, surge una gran idea: crear una sociedad de sacerdotes, inspirada en el Oratorio de San Felipe, pero adaptada a las necesidades del apostolado en Francia.

Así, rápidamente, nace, y el 10 de mayo de 1613 está firmada la Bula *Sacrosanctae* que lo instituye oficialmente, el *Oratorio de Jesucristo*, llamado así en honor «de las oraciones hechas por el Salvador durante su vida mortal». Sus miembros no son religiosos, sino «piadosos sacerdotes, especialmente dedicados a cumplir con toda la perfección posible los deberes de la vida sacerdotal». Como dirá uno de sus más ilustres miembros, el Padre Condren, «la asamblea de sacerdotes que componen el Oratorio no se obligan mediante votos a observar la pobreza, la castidad y la obediencia y los consejos evangélicos. Pero abrazan todas esas evirtudes y se entregan a ese sublime estado sacerdotal que debe santificar y perfeccionar los demás estados de la Iglesia y que, por consiguiente, supone la perfección de todos». También Condren define de

1. A petición de Mme. Acarie hará entonces su movido viaje a España, del que hablaremos en el siguiente párrafo, a propósito de la instalación del Carmelo en Francia.

1. Cfr. más arriba en el presente volumen, cap. II.

2. Son los Doctrinarios, de quienes hablaremos en el párrafo siguiente.

manera perfecta la misión exacta asumida por el Oratorio: «Las casas del Oratorio deben ser, en comparación con las otras de sacerdotes, lo que los monasterios son en comparación con los grupos laicos: porque, así como en la decadencia del espíritu y del fervor cristiano, Dios inspiró a numerosos seglares la afición al retiro, de donde nacen los monasterios, ahora que en numerosos lugares ha decaído el orden sacerdotal de su primera perfección, Dios ha inspirado al cardenal De Bérulle la formación de un instituto de sacerdotes que no sólo hacen profesión de tender a la perfección sacerdotal, sino que se apartan de todo lo que puede estorbarles en ella.» Al contrario de los jesuitas, que trabajan en cualquier clase de faena exterior, como vanguardia, los oratorianos prefieren mantenerse en el seno mismo de la piedad sacerdotal, para reanimarla y devolverle sus antiguas virtudes.

Asentado en estas bases, el Oratorio trabajará, pues, en todo aquello que tienda a renovar al clero. Ayudar a los sacerdotes en las parroquias, organizar retiros en los que los hombres consagrados a Dios puedan rehacer sus fuerzas espirituales, fundar seminarios para la formación de los jóvenes: esa es la triple empresa que Bérulle propone a los suyos. Después de haber buscado —por modestia— a un superior que guiara su instituto —y en vano solicitó a San Francisco de Sales— tuvo que resolverse, a pesar de su humildad, a asumir la dirección del Oratorio. La tarea era pesada: primero, porque el Oratorio triunfa rápidamente y el crecimiento plantea nuevos problemas. Después, porque ese mismo éxito le atrae resistencias tercas y ataques, cábalas e intrigas: a todo lo cual hay que hacer frente. Pero nada desanima a ese hombre tranquilo, robusto, cuyos rasgos simples y fuertes —con sus ojos saltones y sus gruesos labios— permiten adivinar lo esencial de su carácter: esa sobrenatural paciencia, hecha de abandono y de confianza, de quien se ha dado todo a Cristo y sólo de él espera ánimo y éxito.

En 1631, el Oratorio contará con 71 casas, de las que 21 son colegios y seis seminarios. La proporción sorprende, porque, en las intenciones del fundador no figuraba la enseñanza y, por el contrario, la tarea de formar a los sacerdotes estaba por encima de todas las demás. Y, en realidad, Bérulle se había orientado hacia esa obra: en 1620, en Saint-Magloire, calle Saint-Jacques, en París, había abierto el primer seminario oficial. Pero, dos años después, por orden del Papa —orden que él no había solicitado— el fundador hubo de interesarse también en la enseñanza y abrir colegios, empresa en la que el Oratorio conseguiría frutos espléndidos, pero que le apartaría de su primitiva vocación. Lo que le valió —añadamos— un conflicto con los jesuitas, en el que ni uno ni otro adversario dio prueba ni de admirables cualidades, ni de discreción ni caridad... Pero al menos quedaba a Bérulle, hecho cardenal en 1627 y muerto de la manera más sublime en 1629, la satisfacción de haber sido el instrumento de Dios, si no para cumplir, al menos para comenzar seriamente la obra necesaria de Reforma: recordar al clero su vocación, prepararlo para el servicio de la Iglesia. En eso le ha reconocido la historia su mérito.

Pero, ¿está solo Bérulle para llevar a cabo esta obra? No: lejos de él en el espacio, más unido en el espíritu, Francisco de Sales acaba de establecer en Thonon su «Santa Casa», núcleo eventual de una congregación modelo, semejante al Oratorio. *Adrien Bourdoise* (1584-1665), rudo cura de hablar franco, de un excelente celo, aunque un poco enredón, viene a hacer al Oratorio un retiro con sus vicarios, y sale de él decidido a fundar una congregación análoga, la que luego se convertirá en los *Sacerdotes de San Nicolás du Chardonnet:* un pequeño lote de jóvenes sacerdotes. Vicente de Paúl es uno de los hijos espirituales de Bérulle: ese «Monsieur Vincent», cuyos hijos los «Lazaristas» fundarán a su vez seminarios... Y es también un discípulo del Padre de Condren, gloria del Oratorio, y su segundo superior general, M. Olier, fundador de San Sulpicio.

Bérulle, Bourdoise, Vicente de Paúl, M. Olier —y añadamos aún entre otros muchos a Pedro Fourier—: todos estos nombres han tenido una resonancia lo bastante rica para que se dude de ellos: por su acción, el clero ha cambiado algo.

modelo de sacerdote entregado a las almas; preocupóse mucho de la enseñanza de la juventud y fundó, con Alix Le Clerc la *Congregación educadora de Hijas de Nuestra Señora;* alrededor de 1620, por orden de Gregorio XV y del obispo de Toul, se halla en pleno trabajo para reorganizar a los canónigos de la regla de San Agustín: en Luneville, donde ha puesto su centro, reúne a los mejores elementos; así nacerá la *Congregación de Nuestro Salvador*, que resplandecerá en toda la Lorena y más allá. En Francia, fue comenzada la misma obra en Saint-Vincent de Senlis por el Padre Faure, recibida después por un príncipe de la Iglesia, de insigne piedad, digno hijo espiritual de San Carlos Borromeo, el *cardenal de la Rochefoucauld*. En 1622, Gregorio XV le encarga oficialmente de la reforma de los canónigos regulares franceses y, poco después, haciendo su centro del convento de Santa Genoveva, dará a los «Genovevianos» un esplendor cuyo recuerdo guardan París, el Panteón y la célebre biblioteca de Santa Genoveva. Los premostratenses, por fin, siguen el movimiento y hallan sus tradiciones en la regla de San Norberto: en España, la reforma comenzada por Diego de Mendieta, se desarrolla rápidamente y Juan des Pruets la hace aprobar por Roma. En Lorena, la de Didier Picard y Servais de Laurelle, otro amigo de Didier de la Cour, llamada «del antiguo rigor» progresa y llega a Francia, sobre todo a la Normandía; Paulo V la reconoce; y aun la común observancia sueña con la reforma, dirigida por Drosios, Abad de Paros.

Lo mismo ocurre entre los mendicantes. Bajo el hábito marrón franciscano los capuchinos se colocan al frente del movimiento. En 1608, el Papa les reconoce como «verdaderos hijos de San Francisco» y, en 1619, quedan libres de toda dependencia con respecto a los conventuales y tienen un general propio. Su desarrollo es entonces prodigioso: pasan de 18 000 y están en todas partes. El Padre José, futura «eminencia gris», se forma entre ellos; y de entre ellos saldrán las nobles figuras de San Félix de Cantalicio, San Lorenzo de Brindisi y San Fidel de Sigmaringa, al que mataron los calvinistas en la primavera de 1622, cuando predicaba entre los «Grisones». Quizá tengan los dominicos menos brillo en esta época: pero también entre ellos avanza por buen camino la renovación: reforma de España, reforma de Francia, a la que alienta el Maestro general Secchi (1612-1628) y a la que todavía dará ulterior expansión su sucesor Ridolfi, creando en cada provincia un convento modelo, del que fluirá el buen ejemplo. Y los «Agustinos descalzos», creados en España por Tomás de Jesús,[1] se instalan en Francia, llamados por el obispo Henri de Gondi, y cuyo recuerdo conservará Nuestra Señora de las Victorias.

Impresionante espectáculo, que compensa al de las congregaciones relajadas y órdenes indisciplinadas contra las que se indignaba el buen cardenal de Florencia. Entre las monjas, la situación es idéntica, aun cuando el movimiento sea un poco más lento. Demasiadas comunidades aisladas en sus vastos dominios campesinos, poco visitadas por sus directores espirituales, vivían quizá menos en el desorden que en la somnolencia: la vanidad femenina hacía el resto para frenar los mejores propósitos. Pero también bastó a menudo que una abadesa ferviente y enérgica —muchas veces hija de la nobleza más alta que había recibido el convento en dote, y cambiaba repentinamente la situación de la comunidad, tomando en serio su papel de superiora—. Algunas profesas se agrupan alrededor de estas superioras: se restablece la clausura; se apartan los visitantes dañinos; se impone el silencio o se despide a las religiosas relajadas, ya que todo esto irrita a las reformadoras: y de esta acción surge un centro de esplendoroso fervor que servirá de ejemplo a otros. Tal es la aventura de Port-Royal, con Jacqueline Arnauld, convertida en la Madre Angélica, al llevar a sus hijas en 1609 a la obediencia cisterciense: no lejos de ellas se establecen los «Solitarios». Lo mismo ocurre con las bernardinas de Toulouse, o con Margarita de Beauvilliers en Montmartre, o Antonieta de Orleáns en

1. Tomás de Jesús, ermitaño de San Agustín (1529-1582), portugués, no debe ser confundido con Tomás de Jesús (1564-1627), español, de quien hemos hablado ya en el cap. II.

Fontevrault, y más tarde con los prioratos de Lencoitre y Poitiers, de donde saldrán las *Hijas del Calvario.*

Pero hay algo más sorprendente, una aventura llena de pasión y de episodios novelescos: la *instalación del Carmelo en Francia.* Esta idea nace en el salón de *madame* Acarie. ¿No se ha aparecido por dos veces Santa Teresa a la virtuosa mujer? Instalar a las Carmelitas descalzas, a las hijas de Santa Teresa, en París: he aquí un gran proyecto que no place a todo el mundo; opónense violentaménte las demás congregaciones, aun las más santas. Pero *madame* Acarie se mantiene firme, con la ayuda del joven abate Pedro de Bérulle, a quien guiaba un gran celo apostólico. Obtúvose en 1603 una Bula de institución, y Bérulle partió para España en demanda de ayuda espiritual y de refuerzos. La cosa no era sencilla y en la brillante pluma del abate Bremond adquiere la forma de la más quijotesca novela, en la que nada falta, ni siquiera el rapto nocturno, puesto que, para hacer salir de Salamanca a las religiosas que han de ir a Francia, se ve obligado el joven mensajero a sacarlas de su convento antes de la amanecida, con el fin de evitar resistencias. «Nuestra santa Madre —dice una de las raptadas— hubiera simpatizado con este joven Dom Pedro.» Así llegan a Francia las seis carmelitas conducidas por la Madre Ana de Jesús, una de las hijas predilectas de Santa Teresa; estas monjas concluyen la formación de las novicias de *madame* Acarie y fundan el primer Carmelo de París, adonde afluyen las vocaciones, nacidas en buen número entre la más alta nobleza. Más tarde, la misma *madame* Acarie ingresará en este monasterio, con tres de sus hijas, y será la bienaventurada Madre María de la Encarnación; y, más tarde aún, irá a expiar allí sus faltas Luisa de la Vallière. Después, el Carmelo se reproduce en todas partes: en Pontoise, Amiens, Dijon, Tours, Rouen... El grano sembrado por la Santa de Avila sigue produciendo admirables cosechas.

A la reforma de las antiguas Ordenes, en muchos de sus elementos, acompaña la expansión de las obras ya realizadas en la época precedente. En pleno desarrollo están los Institutos fundados en los días de Trento; y, en primer lugar, los jesuitas que han conquistado un puesto decisivo en todos los sectores en que se lucha en la batalla de Dios. Propagandistas en países protestantes, educadores de la juventud, confesores de príncipes, misioneros: están presentes en todo el mundo. Pero los seculares, que acogen con simpatía a las compañías de sacerdotes, son con frecuencia hostiles a los Padres: los enemigos de los jesuitas actúan hace tiempo y van obteniendo pasajeros resultados. Además, los gigantes de la Compañía empiezan a desaparecer: Suárez en 1617, Belarmino en 1621, Lessio en 1623. Pero, la influencia conseguida es tan grande, aun sin conservar el ritmo de los días de San Ignacio, sus hijos siguen avanzando, irradiando su obra y multiplicando sus colegios; en 1626 son ya 16 000 miembros y más de 450 casas destinadas a la enseñanza. Pueden afrontar con serenidad las pruebas que les esperan.

Y por si fuera poco, he aquí otra manifestación de este ímpetu que empuja a tantas Ordenes viejas y recientes: todavía nacen nuevos Institutos; y es este uno de los rasgos más sorprendentes —si no el más dichoso de la Iglesia del Concilio de Trento y de la renovación católica—: la multiplicación de nuevas fundaciones; estamos ya lejos de la gran unidad medieval, en la que los religiosos se clasificaban en media docena de denominaciones. Unas cuantas fundaciones contemplativas —benedictinas, clarisas, carmelitas— absorben las mejores fuerzas; entretanto, las *Anunciatas celestes*, creadas en Génova por Vittoria Fornari, en 1602, alcanzan un breve desarrollo y llegan a Nancy y a París en 1616-1621; las *Visitandinas* progresarán rápidamente, aun cuando —como vamos a ver— no fuera su vocación original, la oración y la clausura.

Frente a estas contemplativas, son numerosas las órdenes activas que crecen aquí y allá. Ordenes dedicadas a la caridad: hacia 1620, los hermanos de San Juan de Dios están en pleno desarrollo: el hospital de la Caridad de París, *rue des Saints-Pères* —al que un absurdo «urbanismo» ha destruido en nuestros días y trasladado con tan mal sentido— es el más importante de la capital. En Roma, un santo admira-

ble, que en su juventud hubo de manejar bastante la escoba, y a quien convirtiera San Felipe Neri, *San Camilo de Lelis* (1550-1614) se dedica a los incurables y forma un grupo de clérigos y laicos deseosos de trabajar por la caridad de Cristo. Son los *Camilianos*, o «Clérigos regulares ministros de los enfermos» —se les llama también «Hermanos de la buena muerte»— cuya gran cruz roja sobre el hábito negro se hace pronto popular: en solo una generación, estos Crucíferos fundan veinte hospitales y ofrendan al Señor, muertos de contagio, al servicio de los enfermos, a 220 de sus hermanos. En París, las *Hospitaleras de la Caridad de Nuestra Señora*, que acaban de abrir un hospital cerca de la plaza de los Vosgos, se portan con el mismo heroísmo.

La enseñanza sigue siendo una de las más grandes vocaciones de este tiempo. Las ursulinas, fundadas por Angela de Mérici, y a las que San Carlos Borromeo imprime definitivo carácter, introducidas en Francia por Francisco de Bermond y César de Bus —con el nombre de *Hermanas de la doctrina cristiana*, en Isle-sur-Sorgue— llegan a París y, por mediación de *madame* Acarie, las instalan el consejero del Parlamento, Saint-Beuve y su esposa, en la calle de Saint-Jacques, el año 1604. Numerosas ciudades francesas tendrán pronto sus conventos de ursulinas —unos trescientos— en los que se formará lo más selecto de la juventud femenina. Adelantándose a su tiempo, Ana de Xaisitonge funda en 1606, la *Compañía de Santa Ursula*, primeras maestras que no son de clausura. Las *Hijas de Nuestra Señora de Burdeos*, instituidas en esa ciudad en 1606 por Santa Juana de Lestonac, se extiende en el oeste de Francia, mientras las canonesas de San Pedro Fourier triunfan en el este. Para la educación de los jóvenes surgen al lado de los colegios de jesuitas los del Oratorio: útil —si no irónica competencia— imitada por algunos obispos en sus diócesis locales. Los *Doctrinarios* del Beato César de Bus (1544-1607), los «Padres de la doctrina cristiana» tienen un buen comienzo (que, por desgracia, será breve) y los Clérigos de las Escuelas Pías, o *Escolapios*, creados en Roma, por *San José de Calasanz* (1556-1648) y aprobados en 1617, alcanzan un rápido triunfo en el Transtevere, en 1597, sobre todo en Italia.

De todas las Ordenes nacidas después del Concilio de Trento, la más original y mejor adaptada a las necesidades apostólicas de los tiempos, fue la fundada por el hombre genial con quien de nuevo nos encontramos aquí, San Francisco de Sales: *la Visitación* (1610). Congregación montada sobre el estado religioso y el laico, que reúne las dos vocaciones de Marta y María, y cuyos miembros, aun practicando intensamente el recogimiento interior, se entregarán también a la caridad activa: de esta idea de maravilloso equilibrio hace una realidad viva el obispo de Annecy con su hermana espiritual *Santa Juana de Chantal*. La desacertada intervención del arzobispo de Lyón, el cardenal de Marguemont, obliga a las *Visitandinas* a ser una Orden claustrada de contemplativas: quedaba así un puesto vacío que bien pronto llenarían con su impetuoso ardor las hijas de Monsieur Vincent, las Hermanas de la Caridad.

En la masa cristiana

Renovación del clero: este es el hecho que caracteriza a la Iglesia de comienzos del siglo XVII, época en la que no todo es digno de elogio y admiración, pero en la que ya se cuenta con una excelente voluntad, bastante para que no dudemos del porvenir. Queda todavía un problema. ¿Cómo introducir la levadura renovadora en la masa de los cristianos? En adelante, la Iglesia se aplicará a esta tarea y su historia, a lo largo del gran siglo clásico será de un perseverante esfuerzo, sostenido por grupos admirables, para llevar a cabo este trabajo de reavivar el alma misma del pueblo cristiano. Los instrumentos para la acción están en sus puestos y en disposición de ser utilizados.

El primero de esos medios de acción es la *enseñanza*. Nunca insistiremos bastante sobre la importancia que la preocupación pedagógica adquiere en la Iglesia. ¿Por qué? Nos lo dice San Ignacio de Loyola, en términos de perfec-

ta lucidez: «Nuestra tarea consiste en despertar a la Iglesia, pero, ante todo hay que preparar a sus discípulos. Esa preparación consiste en el cultivo de la inteligencia, por medio de las ciencias inferiores, a saber: las humanidades, la filosofía, las ciencias naturales.» Profunda verdad. ¿No se habían planteado las más graves cuestiones sobre la naturaleza del hombre a propósito de la pedagogía, aun antes de que Lutero propusiera los problemas de la Salvación y de la Gracia? ¿Y no habían tomado posiciones los humanistas frente a los métodos anticuados de la Sorbona y los colegios de Montaigu y Navarra? Ya en 1537, Pierre Toussaint había escrito esta breve frase que tiene valor de verdadero programa: «El colegio hará más por el Evangelio que todos nuestros sermones.» Por las mismas calendas, en Milán, el excelente sacerdote Castellino acaba de fundar la «Compañía de los Servidores de los niños en la caridad»; barnabitas y somascos colocan a la enseñanza en el primer puesto de su vocación, y las hijas de Angela de Mérici trabajan por el mismo ideal. Un decreto del Concilio de Trento, en una de sus primeras sesiones, la V, hace de la enseñanza una obligación para la Iglesia: en cada parroquia deberá haber al menos una escuela que instruya gratuitamente a los niños. Existe además ese gran movimiento que lleva a las nuevas Ordenes a consagrarse a tarea tan necesaria: primero los jesuitas, oratorianos, doctrinarios, escolapios, hijas de San Pedro Fourier, ursulinas y tantos otros... Puede decirse que en ese momento adquiere su mayor impulso y su forma moderna la enseñanza católica, a la que la Iglesia se entregará apasionadamente.

Son los jesuitas quienes han dispuesto y cuidado los métodos, sobre todo, en esos colegios «mixtos» en que, al principio, son admitidos algunos muchachos laicos, privilegiados, para beneficiarse de la formación que la Compañía da a sus propios estudiantes: Gandía y Mesina son los primeros. Los Padres Jayo y Francisco Javier ven en seguida el interés de la empresa y la necesidad de generalizarla. Separados de los escolasticados, los colegios se convierten, bajo la dirección de los Padres, en verdaderas forjas de caracteres y de inteligencias, y su prodigioso éxito muestra en seguida en qué medida responden a una necesidad y a una esperanza. El *Ratio Studiorum* de 1599 establece un programa de estudios tan lógico como sólido, cuya base está constituida por las humanidades; pero se prevcen también nuevas técnicas, que tienen en cuenta las necesidades de la salud del niño —en Montaigu, en los días de Erasmo y Rabelais, apenas nadie se preocupaba de ello— y hasta se destierra la «palmeta» como instrumento pedagógico.[1] De los colegios jesuitas saldrán generaciones de hombres notables: Corneille, Molière, Descartes y Lope de Vega, Bossuet y Fléchier, Lamoignon y Séguier, Luxemburgo y Condé: basta con citar estos nombres para convencerse de la excelencia de aquellos métodos de educación. Y cuando, desde 1621, se oriente también el Oratorio hacia la enseñanza, procurará mejorar aún los métodos jesuitas, introduciendo —por ejemplo— en sus programas el estudio de las matemáticas y de las ciencias físicas y naturales; también los colegios oratorianos contarán con nombres relevantes entre sus alumnos: Colbert, Tourville, Villars...

Ni se abandona la enseñanza de los niños del pueblo, lo que hoy llamaríamos enseñanza primaria. No desagradaba eso a Michel Bréal, quien aseguraba que esa enseñanza era «hija del protestantismo», en lo que pensaron también y de modo especial, los Padres del Concilio. Los obispos recibieron órdenes de velar por el debido funcionamiento de las escuelas parroquiales y de pagar a los maestros, ya asegurándoles un contrato, ya concediéndoles un beneficio. San Carlos Borromeo dio ejemplo en Italia: en 1564 fundaba en Milán la primera escuela primaria, seguida pronto de otras muchas. Ursulinas y escolapios se entregaron al

1. El *Ratio* dice expresamente que hay que dar preferencia a la persuasión para formar al alumno. No se acudirá a la «palmeta» más que en último recurso, y este castigo no podrá darlo un Padre, sino por medio de un seglar ocupado en el colegio, a quien los muchachos llaman «el padre de la palmeta», expresión que quedó como proverbio. Cfr. F. de Daimville, *Los jesuitas y la educación de la sociedad francesa*, París, 1940.

trabajo con el mismo espíritu; en Francia, el Concilio nacional de Cambrai, en 1566, incluyó en su programa toda una organización de la enseñanza primaria y, cuando llegue, treinta años después, el cardenal de Florencia para su gran legación, se quedará asombrado al ver que tantos pueblos tienen ya su maestro pagado por la parroquia. En Alemania, comienzan esta labor, desde el siglo XIV, los excelentes «Hermanos de la vida común» de Gerardo de Groote;[1] después les siguen las congregaciones docentes y las escuelas diocesanas. La Iglesia ha tomado así, en todas partes, la educación de millones de niños: no por el placer de enseñarles matemáticas católicas, o la gramática católica, sino para prepararles a la recepción de la enseñanza propiamente religiosa, que constituye su primer y principal propósito.

Lo esencial es, en efecto, esparcir las verdades de la fe, darlas a conocer a los católicos que las han olvidado durante demasiado tiempo. Desde 1546, los Padres del Concilio, ponen entre sus primeras preocupaciones la *catequesis*. Hay que enfrentarse con la ignorancia religiosa, que es desoladora e impresionante. ¿Se puede creer que existan regiones de Europa en las que católicos no han asistido jamás a misa? Pues lo cierto es que existen semejantes casos: es urgente, pues, que desaparezcan. Pero hay que responder también a la ansiosa búsqueda del conocimiento y de la certeza, a la que el protestantismo ha pretendido dar su respuesta. Tan grande es la necesidad, que, antes de que el concilio se resolviera a prestarle remedio, ya se ve a no pocos hombres en diversos lugares, como improvisados catequistas, llevar por las plazas públicas la Palabra de Dios, de forma no siempre exactamente dogmática. Verdad es que hay un Juan de Avila, y un joven Ignacio de Loyola; pero, junto a éstos, ¡cuántos iluminados y beatas! Hay que satisfacer, ante todo, este hambre de Dios.

Así lo comprende el concilio. Los Padres que trabajan en las sesiones, han tenido en sus manos —quien más, quien menos— la *Suma de doctrina cristiana*, de Ponce de la Fuente, aparecida en Sevilla en 1543, y las *Expositioni vulgari sopra il simbolo apostolico*, que ha publicado en Venecia, en 1545, el obispo Lippomano. Entre esas fechas y la conclusión del concilio, en Italia, España y Francia, no aparecen menos de veinticinco tratados que intentan ser una exposición completa de la doctrina católica. Es evidente que el *Catecismo del Concilio de Trento*, decidido por la Asamblea y realizado y publicado por San Pío V, responde a una necesidad.

El catecismo tridentino y todos esos nobles tratados, van dirigidos a espíritus ya formados y, sobre todo, a miembros del clero. Pero ahora hay que hacer accesible a todos los cristianos esa enseñanza, para que cada uno pueda beneficiarse de ella. De aquí proviene la publicación en masa de catecismos de aspecto popular. El que obtuvo mayor éxito fue el de San Pedro Canisio, el *Sumario de la doctrina cristiana*. El gran jesuita hizo de él tres ediciones, destinadas a diversos públicos: el *major*, el *minor* y el *minimum;* desde los niños hasta los cristianos cultos, cada uno tenía a mano el instrumento necesario para su formación. Habilísimamente aparece apoyada en la escritura cada una de las grandes afirmaciones doctrinales y refrendada con citas de los Santos Padres. ¿Pretenden los protestantes hacer suya la *Historia Sagrada*? Canisio se les adelanta apoyando en ella su enseñanza. Y el «Canisio», pronto traducido a todos los idiomas, no es la única obra de ese género que penetra en la masa cristiana: Belarmino, Baronio y otros han escrito también sus catecismos; los doctrinarios y los escolapios tienen los suyos. La doctrina, antes tan descuidada, posee ahora buenos instrumentos de penetración en las almas.

Mas no basta con tener libros de doctrina, aun cuando estén bien adaptados a todas las edades y condiciones; no basta con educar a los niños. Hay que aspirar a más: restablecer el verdadero contacto entre el pueblo cristiano —ese pueblo de los fieles al que hay que evangelizar y reconquistar siempre— y las verdades del Evangelio. Y esta obra, especialmente, es de mayor aliento; a comienzos del siglo XVII

1. Cfr. t. I, cap. III.

está apenas iniciada, porque no se rompe de la mañana a la noche con viejos errores del siglo. No bastarían las «conversiones» precoces y resonantes: para reeducar a los fieles en la verdad cristiana, hay que sostener el esfuerzo durante prolongadas décadas, empresa cuyos comienzos aparecen en el instante mismo en que concluye este período de nuestra historia.

La idea que comienza a imponerse entonces y que, poco a poco, se revela tan fecunda, no es otra que aquella de cuyo descubrimiento se ufana nuestra época: que no existen instituciones apostólicas aplicadas exclusivamente a los católicos, distintas de las que exige la acción entre infieles o en países dominados por el protestantismo: que, en realidad, se trata del mismo esfuerzo, de idéntica exigencia. Cuando en 1622 nace la Congregación de la Propaganda Fide, se interesa igualmente por las tres ramas de la empresa apostólica: surge entonces la idea de la *misión* —término todavía poco usado— de la misión emprendida no sólo entre paganos, sino aun en la masa de los bautizados, dirigida no solo a las «conversiones», en el sentido banal del término (bautismos y abjuraciones) sino a esa otra forma de «conversión» a la que todo católico puede llegar si se decide a renunciar a su vida pecadora para entregarse verdaderamente a Dios.

La misión será el gran medio de acción de la Iglesia del siglo XVII, cuando San Francisco de Regis —que tiene veinticinco años en 1622— comience a actuar en el Vivarais, cuando San Vicente de Paúl funde sus Lazaristas y Juan Eudes trabaje con rudas manos el oeste de Francia... Pero surgen ya los heraldos del gigantesco movimiento: el Padre Auger, jesuita —muerto en 1591— que ha entusiasmado a Burdeos y al sudoeste; el Padre Veron —que morirá en 1649— que abandona la Compañía para entregarse más libremente a su obra de sacudir al país de Caen. En Córcega, un auténtico santo, San Alejandro Sauli, barnabita, y tan excelente trabajador durante veinte años, que la Santa Sede le hace obispo de Aleria; y, en Bretaña, ese sencillo sacerdote de ardiente palabra y de abnegación insuperable que durante cuarenta años seguidos removerá el país con una influencia tan profunda que aun hoy es sensible, hasta el punto de que se cantan siempre los himnos que él compuso y que todavía se recuerdan los bellos cuadros gráficos preparados por él para la instrucción religiosa comentada a sus auditorios: *Miguel Le Nobletz.* De su escuela será el Padre Maunoir. Y misioneros habían sido Felipe Neri cuando hablaba al pueblo romano en el lenguaje más apto para conmoverles, y Carlos Borromeo cuando hacía de Milán una ciudad verdaderamente cristiana, y Pedro Canisio, que no se limitaba a batallar contra la herejía sino que fascinaba también a sus auditorios católicos... Iluminar a los fieles, persuadirles con fuerza y delicadeza para que se elevaran sobre sí mismos: esa es la obra a que se dedica, durante los veinte primeros años del nuevo siglo, un santo que es también humanísimo genio: el obispo de Annecy.

Una figura, encarnación de su tiempo: San Francisco de Sales

Un hombre parece haber sido especialmente escogido por la Providencia, para resumir en su existencia fecunda cuanto de esencial y decisivo hay en este inmenso esfuerzo de la Iglesia consciente de los nuevos problemas y peligros, para renovar su vida interior, volver a la verdadera fidelidad y oponer a sus enemigos las armas de la luz: *San Francisco de Sales* (1567-1622). Basta con evocar las diversas partes del gran plan de renovación llevado a cabo por el catolicismo durante los sesenta años que siguieron a la clausura del Concilio de Trento, para medir la trascendencia histórica de este hombre: primero, la defensa de la fe; la reconquista de las tierras ocupadas por la herejía, labor a que se consagra la juventud de Francisco; desde los veinte años, se entrega tenazmente a la reforma del clero; y, finalmente, sale de sus manos una Orden nueva... Y, para introducir de nuevo en la masa cristiana la levadura del Evangelio, ¿qué hay más eficaz que ese infatigable predicador, autor de la *Introducción a la vida devota*?

Diríase que ciento cincuenta años de historia cristiana y tantas dramáticas luchas han preparado su venida y su obra. Ese humanismo cristiano en el que tanto han soñado las mejores inteligencias desde que su tema fue modulado con el *arioso* de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola; la doctrina cuyos fundamentos han puesto —cada uno a su manera— Lefèvre d'Etaples, Tomás Moro y el gran Erasmo, alcanza su plena madurez y su expresión más inteligente y brillante con San Francisco de Sales. En el seno de su tranquila sabiduría se resuelven los excesos del Renacimiento y los —contrarios por reacción— de la Reforma protestante. Y toda esa corriente anchísima de la mística que baña el alma cristiana desde hace más de doscientos años rescatándola de la mortal aridez, desemboca ahora en este hontanar amplio, insuperable: de la *Imitación* al *Combate Espiritual*, de Lorenzo Scupoli —su libro de cabecera— de Santa Teresa al Maestro de los *Ejercicios Espirituales*, que él se incorpora por Molina, todos esos ríos de vida confluyen en este hombre, para que de él surja el más puro, el más activo, el mejor adaptado al común de los hombres. Francisco de Sales se nos muestra juntamente como expresión viva de una época y cumplimiento de los deseos de tres generaciones.

Nace en Thorens, Saboya, en esa provincia a la que un resto de feudalismo liga todavía a Turín pero que ya participa plenamente del desarrollo espiritual de Francia, con la que sostiene múltiples relaciones. El idioma de la región es el francés más puro, el que avanza ya hacia su pleno perfeccionamiento: la «Pléyade» cuenta con amigos en Annecy, Chambery, y hasta en la real abadía de Hautecombe. Francisco no separará nunca, ni en su pensamiento ni en su afecto, a su patria chica del hermoso reino vecino. Termina sus estudios en París, en el colegio de Clermont —futuro Liceo Luis el Grande— donde los Padres Jesuitas se esmeran en formar auténticos humanistas, entusiastas del griego y del latín, y católicos fervientes. Pero no era preciso animar por aquellos caminos a aquel inteligente muchacho que había pedido la tonsura a los once años y sonreía en silencio cuando su padre evocaba en su presencia el ambicioso porvenir de senador o de jurisconsulto. Tan recogido, tan amable y constante en su comunión semanal se muestra en Clermont, que sus compañeros le llaman «el Angel». Su camino parecía trazado.

Pero a los dieciocho años le aguarda una prueba: un vendaval de angustia y de duda: a la vez crisis del alma y del espíritu. Es la hora oscura, el instante doloroso en que cada uno debe escoger su destino, frente a decisivos problemas. Para la mayor parte, esos dramas se representan en el nivel bajo de los instintos y se chapotean en lodazales pútridos. Pero no para Francisco de Sales: su conflicto surge en el mundo de las ideas. Es el mismo que acaba de desgarrar hasta la carne viva a tantos hombres de su tiempo. Gracia, predestinación, salvación eterna, condenación fatal. Durante muchos meses se debate entre las tesis y las hipótesis, consciente de que en ello se lo juega todo. Pero al fin triunfa: de aquellos formidables combates del alma no saldrá victorioso el entendimiento, ni la razón, sino el impulso del amor. También él, sesenta y ocho años antes que Pascal, tiene su noche de fuego. «¡Oh, Señor —exclama—; si estoy condenado a no veros nunca, al menos no permitáis que os maldiga y blasfeme! ¡Y si no puedo amaros en la otra vida, porque nadie os alabará en el infierno, que al menos aproveche para amaros todos los instantes de esta corta existencia terrena!» Oración que merecería ser escuchada y lo será de incomparable modo: ante la imagen de Notre Dame des Grés, se arrodilla Francisco de Sales: y la Virgen recibe su corazón.

En Padua, permanece cuatro años: allí conoce con reverencia la obra de Santo Tomás de Aquino y descubre admirado a San Agustín y los Padres de la Iglesia. Es también el tiempo de confirmar su vovación en medio de una juventud alocada a la que irrita su prudencia y que le contraría cruelmente. Llega, por fin, la ordenación, concedida rápidamente: en una semana, recibe todas las órdenes menores; tres meses más tarde, el diaconado; y el sacerdocio después de otros tres meses. Estaríamos tentados de pensar que todo era demasiado precipi-

tado, si la prudencia de aquel joven visiblemente elegido no confirmara la famosa frase de San Gregorio Nazianceno: «Era sacerdote antes de serlo.» ¡Dios se lo había reservado para sí!

Y en seguida, a la acción. Apenas ordenado, nos encontramos a Francisco sumergido en su ministerio. Preboste capitular: un bonito título, pero no llena las ambiciones de su titular: el joven canónigo pone en él todo su ardor y caridad. Desea visitar a los enfermos, socorrer a los pobres, pasar largas horas en el confesionario, hablar, hablar mucho; tanto, que M. de Sales, su padre, está casi indignado y le reprocha el no preparar esos hermosos sermones en los que se «cita el griego y el latín» y que, aturdiendo a los auditorios, les deja, en fin de cuentas, en su tranquila rutina. Pero aquel predicador de menos de treinta años sabe llegar al corazón de las multitudes, y su reputación crece cada vez más, hasta valerle una peligrosa distinción.

El Chablais se ha hecho protestante. El Chablais: esa hermosa región de montes y colinas que, desde Hermance a Sant-Gingolph bordean el sur del lago Leman, con su capital Thonon. En 1550, la arrebató a los berneses el duque Carlos-Manuel de Saboya y ahora desea arrancársela a los calvinistas. Pero su primera tentativa fue un fracaso. El obispo de Annecy —que es al mismo tiempo el desolado titular de Ginebra— pide voluntarios para lanzarse a otra tentativa. Preséntase en primera fila el joven preboste del capítulo. Y parte hacia la lucha: cuatro años de sobrehumanos y heroicos esfuerzos. Cuántas veces vuelve el misionero al castillo de Allinges, entre el hielo y la nieve con los pies agrietados y las calzas ensangrentadas. Cuántas noches pasa a la intemperie, sin tener —como el Maestro— ni dónde reclinar la cabeza. En cuántas ocasiones ha arriesgado su vida al atravesar el Dransa sobre la capa de hielo, o al aventurarse entre los adversarios que muchas veces —lo veremos entre los Grisones con San Fidel de Sigmaringa— tienen el puñal demasiado rápido. Pero no importa: hay que llevar la Palabra, y la llevará. ¿No quieren escuchar sus sermones? Predecesor de los publicistas y patrono de los periodistas, inventará las octavillas y hará distribuir y pegar en todas partes sus pequeñas hojas de controversia. Pronto llega a un resultado y, cuando en 1598, el obispo analiza la tarea llevada a cabo, puede comprobar que la casi totalidad del Chablais ha vuelto al aprisco católico.

Por entonces llega Francisco a los treinta y dos años. Su misión en el Chablais le ha hecho célebre: en Roma, Clemente VIII quiere oírle personalmente y, cuando el santo concluye su exposición, ante ocho cardenales y veinte obispos, el Papa se levanta y abraza al joven apóstol. El obispo de Annecy está viejo y enfermo; Francisco recibe el nombramiento de coadjutor en su sede, con la promesa de suceder al prelado. En París, donde permanece el año 1602, le rodea la misma popularidad; festéjale el salón de *madame* Acarie y Pedro de Bérulle se declara su amigo. El pueblo y la nobleza circundan el púlpito en que predica; y el mismo Enrique IV, deseando agregarlo al clero del reino, le ofrece la coadjutoría de París, que Francisco rechaza: «Estoy desposado ya, Sire, con una pobre mujer; no puedo abandonarla por otra más rica.» Sabe que es Dios mismo quien le llama a aquel deber, libremente escogido. Su obispo acaba de morir cuando él se pone en camino: en adelante, no será nada más —y nada menos— que un humilde obispo saboyano.

Pero ¡qué obispo! Durante veinte años —como San Carlos Borromeo— rige la diócesis que constituye su primera suerte. Lenta y pacientemente podrá profundizar el surco y sembrar la buena semilla. Más como un monje que como un dignatario, vive en la pequeña ciudad de Annecy —puesto que Ginebra, cuyo título episcopal posee, está en manos de Teodoro de Beza—. Cuantos tienen necesidad de él, le hallan a su disposición: «los obispos son los grandes abrevaderos públicos» —dice graciosamente—. Hace organizar catecismos por todas partes, y le gusta acudir por sí mismo a instruir a los niños; manda que los sacerdotes sin parroquia se pongan a la disposición de los curas para ayudarles en su trabajo; faltándole dinero para crear un seminario, suple la falta de éste con semanas de retiros espirituales para el cle-

ro, y con conversaciones particulares en las que el obispo sondea la vocación de cada candidato al sacerdocio, con minuciosas preguntas. Desea ante todo llevar la verdad y la vida a todo ese pueblo que Dios le ha encomendado: cada domingo habla en la catedral y el templo se llena de fieles. Son sermones, conversaciones familiares, exquisitas, en las que se mezclan anécdotas, comparaciones, preguntas hechas al auditorio, todo con infinita honradez y finura: maravilloso predicador el que se ha propuesto como principio: «No quisiera que se dijese: —¡Qué gran predicador! ¡Qué bien habla!— sino sólo esto: ¡Dios mío, qué bueno y justo sois! o algo parecido...»

Por supuesto que ya no permanecerá confinado en su pequeña ciudad episcopal. Pronto sale de ella y de sus piedras redondas, para ir «a pesar de la aspereza del tiempo y de la intensidad de las nieves», calzado con botas, a caballo «a recorrer el país, durante semanas enteras» para visitar una tras otra las veinte feligresías en que ha dividido su diócesis. Este obispo activo es todo lo contrario de un hombre de gabinete; lo que no le impide escribir innumerables cartas —conócense más de dos mil— a sus amigos, ilustres u oscuros, a sus dirigidos y dirigidas. Y todavía halla tiempo para predicar en Grenoble, en Dijon, en París, donde le llaman en 1618. Morirá a los cincuenta y cinco años, pero los veinte de su episcopado valdrán el doble gracias a esa vida tan intensa. Pocos han poseído como él esa misteriosa ubicuidad que permite al genio llevar a cabo al mismo tiempo empresas cuya envergadura desconcierta a las gentes.

Al servicio de aquella incansable actividad, pone las mejores cualidades de inteligencia y corazón. Su belleza saludable era seductora y —según testimonio de Santa Juana de Chantal— le produjo no pocos enojos con el sexo débil. Los retratos del santo no nos proporcionan una imagen muy exacta: la mayoría —aun el del Hospital de Annecy, hecho en vida del obispo— son convencionales e insípidos. «Ese rostro —del que habla Henri Bordeaux— lleno de dulzura y de majestad, pacífico y poderoso, era tan suave y luminoso que, insensiblemente, devolvía la calma a los espíritus turbados». Así le vieron sus contemporáneos y le han amado todos sus amigos. El rasgo más evidente de su carácter es la mansedumbre, la caridad siempre presente, en los grandes y pequeños asuntos de la vida, esa caridad que le lleva hasta entregar sus zapatos a un pobre, pero también a no evitar una dura palabra a esa joven que no ha sabido portarse bien... «Soy la persona más afectiva del mundo —confiesa él mismo— y debo cuidar de no amar más que a Dios y a todas las almas por Dios.» Pero, hay que entenderlo: no porque haya dicho que se cazan más moscas con una gota de miel que con un barril de vinagre, debemos imaginarnos a este hombre como un cazador de piadosas bestezuelas. «Amo a las almas independientes, vigorosas y nada femeninas»: la suya es de ese temple. Carácter fuerte, pero al mismo tiempo buen sentido y clarividencia y prudencia suficientes para no dejarse llevar de las apariencias, ni arrastrar por los sentimientos. ¿Son cualidades modestas o virtudes burguesas? «Está uno tentado —escribe de nuevo su compatriota saboyano Henri Bordeaux— de tomarle por un hombre ordinario, bueno, tranquilo, dulce y honrado en quien la misma virtud es ordinaria; ahora bien: cuando se siguen sus pasos, todo de golpe se inunda de claridad: su santidad os rodea bruscamente sin que sepáis su llegada y sus pruebas.» Y el poco creyente Saint-Beuve lo ha señalado en el penetrante *Lundi* que consagró a la gran figura de Francisco: «En San Francisco de Sales hay algo más que el justo, algo más que lo humano y útil: está el *santo*, como algo real que será siempre venerado entre los hombres desde el momento en que se nos muestre sinceramente.» Sí: muy venerado y querido, seguramente. Porque, ¿no están, en este sacerdote perfecto, iluminadas por Cristo todas las virtudes humanas y el radiante poder de que han sido dotadas?

Las almas acuden a él: en grupos; grandes almas de jóvenes, de seres excepcionales o de personas simples: a todos se ofrece el santo con la misma insuperable gentileza. Como director de conciencia, Francisco de Sales se consagra a cada uno de aquellos que llega a él, como si

ese alma fuera la única, y la dueña de todo su tiempo. La más amada es *Juana de Chantal* (1572-1641) verdadera santa en su propia luz, a la que le une «un afecto más blanco que la nieve y más puro que el sol»; de esa joven viuda —de cuya vocación burlóse al principio y cuya profundidad de alma sabe medir con precisión— consigue hacer una compañera en su labor apostólica, la fundadora y primera superiora de aquella Orden en la que sueña como una prolongación de su obra: la Visitación. Otra de sus dirigidas, la «joven dorada» *madame* de Charmoisy, será la ocasión de ese «memorial dirigido a una hermosa alma» y que llegará a todas las generaciones futuras: la *Introducción a la vida devota*. Y, si la muerte no hubiera interrumpido aquel diálogo espiritual, ¿quién sabe si Francisco no hubiese impedido que la impetuosa Madre Angélica Arnauld se dejara atrapar en el sombrío torbellino al que la arrastraba el fascinante M. de Saint-Cyran?

De esta irradiación y de su obra en la dirección de conciencias, nace la gran empresa, en la que une sus dotes de escritor, de especialista del corazón humano y descubridor de almas. La *Introducción a la vida devota*, aparecida en 1608, se dirige, más allá de la amable Filotea, a toda esa masa innumerable de verdaderos fieles, con los que cuenta la Iglesia de Trento, y que desean vivir cerca de Dios «en medio de las amargas olas de este siglo, y volar entre las llamas de las codicias terrestres, sin quemarse las alas de los deseos sagrados». Se ha dicho de él que es un libro para principiantes; y en cierta medida es así; lo completa el *Tratado del Amor divino*, escrito con el mismo propósito (1616), pero llevado hasta las más elevadas cumbres de la experiencia mística. Las *Conversaciones espirituales* y la correspondencia constituyen otros tantos complementos a una obra cuyo verdadero objeto no ha sido nunca la seca exposición dogmática de una doctrina, sino acercarla en lo posible a la vida y servir de esa manera a las almas.

Y, sin embargo, esa doctrina existe, conmovedora pero nada pegajosa. ¡Qué lejos nos hallamos, a pesar de la proximidad geográfica, de la *Institución Cristiana* del maestro Calvino! En realidad, sin pensar en ello, Francisco, toma la contrapartida de la *Institución*. El abate Bremond ha definido esta filosofía como «Humanismo devoto». El hecho esencial es que arranca del hombre, del hombre real e íntegro, con sus grandes defectos y también con su imagen divina. Francisco de Sales, psicólogo, lo conoce bien: más que como metafísico, como psicólogo busca en el alma humana la sede natural del amor divino. Al mismo tiempo se muestra humanista en todo el sentido de la palabra —y no sólo porque haya sido un excelente alumno de los jesuitas y haya estudiado a fondo las Humanidades «soy hombre, antes que otra cosa»—: su célebre fórmula expresa cuanto quiere expresar: «El humanismo cristiano —comenta de nuevo Bremond— ha unido fácilmente al dogma y a las doctrinas de la Iglesia las dos consignas: con Terencio, y mejor que él, sabe que nada humano le es extraño; y esto porque en todo lo humano reconoce la imagen de Dios, y a un hermano en cada hombre; con Shakespeare, y más profundamente que Shakespeare, exclama: *¡qué bella es la humanidad!* y eso porque la humanidad ha sido rescatada por un Dios hecho hombre y elevada por la Gracia por encima de su natural perfección...»

He aquí realizados el perfeccionamiento y la glorificación del hombre en Dios: el sueño secular de los más cristianos humanistas: «Humanismo devoto»: la palabra «devoto» —hoy tan vacía— debe tomarse en su acepción más exigente, la que tenía en el siglo XVII: significa así que ese Humanismo está dado, ofrecido a Dios, ya que encuentra su justificación en el hombre sobrenatural. Con ello se rechaza esa especie de desesperación que empapa al protestantismo: lo que no quiere decir que Francisco de Sales desprecie la realidad del pecado, sino que sabe que también existe la Gracia, mucho más poderosa. Ahora, cuando ha descubierto en la plena confianza en Dios el misterio de la sabiduría, ya no le preocupa apenas el problema de la Predestinación que le angustió a los dieciocho años; gustosamente confiesa que «detesta todas las discusiones y disputas entre católicos», y prefiere dejar al Omnipotente la so-

lución de todos los problemas que superan la razón humana. «Sin duda —escribe— Dios no ha preparado el Paraíso más que para aquellos que El previó que serían suyos... ahora bien: depende de nosotros el ser suyos.» He aquí la norma de vida que propone: confianza en Dios y serio esfuerzo del hombre. «Tejer el hilo de las pequeñas virtudes», pero también sobrenaturalizar esas virtudes. Querer ofrecerse a Dios, querer obrar rectamente, querer orar y, sobre todo, querer amar: con eso basta. Después de todo eso, acaba la pena: la misericordia divina responderá a tales esfuerzos y a esa espera, mientras el misterio de la Redención sigue ejerciendo su infinita eficacia. «In pace in idipsum» —como se canta en Completas—: el resto, es una respuesta del cielo.

¿Quédase este humanismo en un método de buena conducta, o llega a constituir una mística? Sobre esto se ha discutido mucho: unos no ven en él más que una técnica de ascesis práctica; Bremond sostiene que, en definitiva, San Francisco de Sales no es y no quiere ser más que un místico que tiende a ese «punto final» del estado inefable. Tal vez no se trata más que de una cuestión de términos. Es evidente que no se hallan en su obra los precisos análisis que hacen de los libros de Santa Teresa de Avila, de San Juan de la Cruz, y más aún de San Ignacio, minuciosos tratados y reglamentos de oración. En cierto sentido, es menos original y acabado; pero si el verdadero objeto de toda mística es proporcionar al hombre un medio de entregarse al amor divino, por entero, ¿quién puede ser más místico entonces que aquél para quien el amor es la única ley de la vida religiosa? Sólo su sentido de la medida es más prudente que el de los grandes españoles, por lo que su ascensión resulta más recortada: así será la de toda la escuela francesa del Gran Siglo, bastante desconfiada para con las exaltaciones y los vuelos elevados: la de su amigo Bérulle, la de M. Olier y la de esa admirable ursulina, María de la Encarnación.

El mérito insigne de Francisco de Sales consiste en haber hecho pasar esa mística a la vida ordinaria: de manera que resulte más directa y asimilable a cada uno de nosotros. «La vida espiritual e interior —escribe Bossuet— estaba relegada a los claustros, y se la creía demasiado salvaje para aparecer en la corte y entre el gran mundo. Francisco de Sales fue el escogido para sacarla de su retiro.» Exacto homenaje el de las palabras del Aguila de Meaux. «Es un error, una herejía —exclama el Santo— querer suprimir la vida devota de la compañía de los soldados, del taller de los artesanos, de la corte de los príncipes y de la vida de los casados.» Toda mujer que lo desee, es una Filotea en potencia y bien conocido es el caso de muchos hombres que quieren seguir el ejemplo de las mujeres. Toda esa corriente que hacia 1600 tendía a llevar de nuevo la santidad a la vida —al contrario de aquella otra que hace ciento cincuenta o doscientos años tendía a separarla— halla en San Francisco de Sales su más perfecta expresión.[1] Tal vez sea un antecesor de la Acción Católica y del laicado misionero. Lo que sí es en todo caso —como dice Bremond—, «maestro de maestros» en la forma moderna de la vida espiritual.

Porque la doctrina de San Francisco de Sales va a dejar profunda huella en el catolicismo de su tiempo y en el de los siglos siguientes.

1. En esta perspectiva hay que juzgar la intención del Santo al fundar, junto con su amiga Juana de Chantal, una nueva Orden. Las religiosas que él vislumbra se ajustarán a un nuevo patrón. Su nombre, originariamente debía ser: «Hijas de Santa Marta», lo que ya revelaba su vocación. San Francisco de Sales deseaba que fueran apóstoles, que llevaran la presencia de Cristo a todo el mundo, visitando a los pobres y enfermos como la Virgen María visitó a su prima Santa Isabel: de donde se origina el nombre de *Visitación* que la congregación tomará definitivamente. Estas religiosas darán testimonio concretamente, de esa santidad adquirida en una existencia de renuncia y oración. La idea pareció excesivamente avanzada a las autoridades religiosas de entonces, alarmadas al ver que las religiosas salían del claustro y se mezclaban con los hombres en la vida diaria. El arzobispo de Lyón persuadió al Santo (y con mayor dificultad a Santa Juana Chantal) para que hiciera de sus Visitandinas religiosas contemplativas, con lo que aceptaba que sólo sobrenaturalmente, mediante sus oraciones y mortificaciones, fueran útiles al mundo.

Verdad es que no ha sido él el primero en decir: «los cristianos se equivocan gravemente al ser tan poco cristianos...» pero lo dice de un modo tan persuasivo —tan bien dicho— que se le escucha con gusto y se siente deseo de seguir sus consejos. Su libro alcanzó un verdadero triunfo: multiplicáronse las ediciones, algunas incluso contra su propia voluntad y sin que él lo supiera; ganaron terreno las devociones que él propugnaba, especialmente la de los ángeles —tan querida para el santo obispo— y sobre todo la del Angel custodio. San Francisco, más que ningún otro, trabaja porque penetre en las costumbres cristianas la comunión frecuente y aun semanal. Sencillamente, con su amable sonrisa y su mano siempre pronta a bendecir y absolver, nos presenta un Cristianismo tal como su época —y no menos la nuestra— podía desearlo: un Cristianismo hecho de paz, de equilibrio y de amor.

Pero ¿es que no existe peligro alguno en esa doctrina? ¿No conducirá, esa confianza que el humanismo devoto concede a la razón humana, a un resultado exactamente opuesto al que deseaba San Francisco de Sales, una especie de ruptura entre la religión y la vida? Se es «devoto» en un sentido que terminará haciéndose deplorable, y eso con respecto a las prácticas y dogmas; en cuanto a lo demás... ¿No es excesiva la importancia que se da a la voluntad humana en la obra de la salvación propia? ¿No usurpa el puesto de la voluntad de Dios? Y apelar hasta tal punto a la Gracia, ¿no es arriesgarse a caer en el quietismo? El mismo Bossuet, después de haber pronunciado tantos grandes elogios del obispo de Annecy, desconfiará más o menos de su influencia al ver a Fenelón y sus discípulos tan sujetos a ella. Y, sobre todo, la sublime familiaridad de San Francisco de Sales, ¿no está en peligro de caer en la vaciedad en cuanto le falte su indispensable complemento, la firme sencillez del santo? Acabará por ponerse los Mandamientos de Dios en unas coplas, el *Padre Nuestro* en cancioncillas y las «pequeñas virtudes» no serán más que minúsculas observancias... Pero semejantes peligros —que sólo una crítica «a posteriori» ha podido discernir, no existen cuando una doctrina, el humanismo devoto, queda expresada por la voz de un hombre tan prudente y fundada sobre bases tan firmes como el autor de la *Introducción a la vida devota*—. ¡Demasiado sabe qué peso supone un alma pecadora, para que se deje llevar por la rutina, la facilidad o el quietismo! Conoce perfectamente —como lo aprendió de su maestro Lorenzo Scupoli— que la experiencia cristiana es, ante todo, un combate.

Ese combate que para él está llegando a los últimos alientos. A fines del otoño de 1622, llamado a Lyón por ciertos asuntos, se pone en camino. Está enfermo —precozmente minado por todos esos trabajos excesivos a que se ha entregado—. Los que le rodean (que ya creyeron perderle en el verano anterior) tratan de retenerle. Pero el santo parte de todos modos; se detiene en Belley, con su amigo el sabio obispo Camus, que será su primer biógrafo. Vuelve a ponerse en marcha y por los helados caminos de la ribera del Ródano avanza hacia la metrópoli de las Galias. Un día de diciembre, en el atrio de la catedral, un importuno noble le tiene de pie, con la cabeza descubierta, tiritando. El día 28 le derriba una congestión. Frente a la muerte sigue siendo el hombre mesurado, tranquilo y firme que ha sido siempre. Mientras conserva sus fuerzas, sigue dando consejos, instrucciones para la Visitación y para el buen gobierno de su diócesis. La vida devota concluye con la más ejemplar de las muertes.

Así, en ese año 1622, de tantas maneras señalado, desaparece el hombre que ha contribuido, más que ningún otro, a la síntesis del pasado y el porvenir. Toda una época termina con él; pero también de él va a nacer la época siguiente. Su figura, verdaderamente, estará en el eje de los tiempos, y no pasará medio siglo antes de que la Iglesia, por la voz de Alejandro VII, le lleve (en 1665) a los altares. Pío IX, en 1877, le proclamará Doctor. Y no hay católico que al abrir su insuperable libro no haya experimentado un sentimiento de amistad hacia aquel que tan magistralmente enseña que la Gloria de Dios no tiene mejor templo que el corazón del hombre; hacia aquel santo cuya firme prudencia parece tan sencilla que uno llega a persuadirse de que es fácil imitarle...

Un arte llamado barroco

Esa glorificación del hombre en Dios y de Dios por el hombre, expresada por el autor de la *Introducción a la vida devota* en términos tan modestos y moderados, halla otra expresión en los últimos años del siglo XVI, bastante distinta en el tono y, sin embargo, semejante en cuanto a sus principios, en las nuevas formas que alcanza el arte. El arte religioso no pierde importancia, sino que, desde los días de Trento, recibe un nuevo impulso. Pontífices que llevan a buen término las obras de San Pedro, como Sixto V, Clemente VIII y Paulo V, o que ayudan a los artistas como sus predecesores del Renacimiento —Stéfano Maderno es protegido de Clemente VIII y Guido Reni y el joven Bernini deben mucho a Paulo V— y hacen edificar y ornar nuevas iglesias; obispos que en toda la Cristiandad aspiran a dar a los fieles templos más espaciosos y claros que los de otros tiempos, o a restaurar los antiguos con esplendores más brillantes; Ordenes religiosas que rivalizan en análogo propósito, siempre con el fin secreto de exaltar, al mismo tiempo que Dios, a los santos de su hábito: no faltan los mecenas eclesiásticos, imitados por los príncipes seculares en todos los países en que el catolicismo es el aliado oficial del poder. En estos sesenta años que siguen al concilio, se han construido más iglesias, pintado más cuadros y esculpido más estatuas de personajes edificantes que en los sesenta precedentes, cuando los genios estaban en plena efervescencia. Los severos cánones tridentinos no han esterilizado el arte de la Iglesia: por el contrario, la gran renovación católica, parece haberlo excitado.

Pero ya no se trata del arte del Alto Renacimiento, sino de otro de singular originalidad y múltiple atractivo. Ha nacido en Italia, en Roma, en torno al Papado restaurado y rejuvenecido; después, ha penetrado en los países romanos del Mediodía y se ha propagado a Austria por la Alemania fiel al catolicismo. Y en seguida se le aplica un nombre que no carece de equívoco: el barroco. Esta palabra tiene, hace tiempo, un sentido peyorativo: «Barroco, extravagante, tanto en el sentido físico como en el moral» —dirán los diccionarios académicos—. El origen etimológico parece llevar al portugués *barroco*,[1] con que se designaba a las perlas irregulares y de inferior calidad. Durante mucho tiempo, se le ha considerado como una especie de degeneración del arte renacentista, antes de que la crítica se diera cuenta de que ambas formas de arte diferían hasta la franca oposición. Será preciso la ilustre obra de Emilio Mâle (aparecida en 1932) *El Arte religioso después del Concilio de Trento*,[2] para que empiece a entenderse que resulta tan absurdo aplicar al término «barroco» un sentido de desprecio, como lo hubiera sido en el siglo XVII desdeñar el «gótico». Hoy, la corriente de opinión parece de contrario signo y no faltan quienes exalten al barroco como forma característica de la civilización occidental y aun una constante del espíritu humano.

El barroco, como forma de arte, se define por su exuberancia, una especie de manierismo, la búsqueda de efectos, la preferencia por materiales ricos, decorados pomposos y una insistencia —a veces poco discreta en expresar con toda su violencia sentimientos cercanos a la pasión—. Según los cánones del Alto Renacimiento, podría ser considerado como arte menos perfecto: como ya hemos visto,[3] en las obras maestras de la época anterior podía adivinarse como con la belleza escultórica de las formas de Miguel Angel se corría el riesgo de derivar hacia una gesticulante énfasis; mientras la pureza de ciertas *Madonnas* de Rafael llevaría a lo fácil y dulzón. Pero las características de ese arte «barroco» de finales del siglo XVI, no son exclusivas:

1. No faltan quienes, acentuando el matiz despectivo que tuvo la palabra en sus orígenes artísticos la hacen derivar del «barroco», uno de los términos que la escolástica aplicaba a la clasificación de las figuras silogísticas. Para los hombres del Renacimiento, la palabra significaba algo inane y vacío. Cfr. L. Pfandl, *Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro. (Nota del traductor.)*

2. E. Mâle no emplea nunca el término «barroco».

3. Cfr. cap. II del presente volumen, párrafo: «En el espejo del arte.»

preséntanse en otras formas —de diversos tiempos y lugares— como en el período helenístico, en el bajo Imperio de Roma o hasta en la India... Incluso es posible que se pueda considerar al barroco como un estado por el que pasa el arte en su evolución, y hasta se ha podido sostener con bastante oportunidad[1] que las «constantes del espíritu humano imponen la evolución de ciclos estéticos» en los que pueden distinguirse cinco épocas: la de los mitos creadores, la de la fe intuitiva, la de la razón experimental, la de la comunión poética y la del conocimiento práctico —podría llamarse también la de la manufactura— épocas que en el Occidente cristiano recibirían —de un modo general— los nombres de: románico, gótico, renacimiento, barroco y rococó.

Según esta teoría, hacia los años 1575-1600, y en virtud de una ley interior, el arte adquiriría los caracteres que, en esa perspectiva, aparecen como dotados de un positivo valor, y no como efectos de un signo negativo. Y lo que tiende a confirmar esta tesis es que, simultáneo con el arte barroco, existe un barroco literario, del que son suficientes ejemplos el «marinismo» en Italia —de Gian Battista Marini (1569-1629)— el «gongorismo» en España —de Luis de Góngora (1561-1627)— y en Francia, las novelas a la manera de la *Astrée* (1607-1628); existe también un barroco de la música, y aun en la vida diaria: un gusto aficionado a los jardines mágicos, a las grutas y rocallas, a los espejos de Venecia y a los brocados preciosos —y, por supuesto, a las emociones fuertes y pasiones desenfrenadas—. ¿A qué podemos atribuir esta evolución? Fuera de la ley interna de las civilizaciones que acabamos de recordar, puede ser que existan causas más fácilmente discernibles: una sociedad que sale de una crisis tremendamente grave, con ese ardiente deseo de vivir que sigue a todos los grandes dramas de la historia, y cuya sensibilidad no se ha repuesto todavía de los violentos choques sufridos. Una civilización que se siente repentinamente engrandecida, a la medida del mundo, y se embriaga con esa «aventura del mar», como dice Claudel, que acaba de correr (¿no ha sido acaso el «primer barroco» un siglo antes el «manuelismo» de los navegantes portugueses?). Un sistema político que tiende hacia un Estado monárquico y aristocrático y que, en distinto plano, encuentra su semejanza en una Iglesia centralizada, más fuerte, más pontificia que antes. Una inteligencia, en fin, turbada por las luchas en torno a la razón y capaz de ceder a veces a lo irracional: esos son, quizá, los elementos fundamentales del barroco, expresados en el arte.

1. Marcel Brion y Eugenio d'Ors.

La Iglesia, con esa intuición que siempre ha mostrado para percibir en qué sentido soplan los vientos de cada época, toma en sus manos la nueva corriente y la aplica a sus fines. ¿No está el arte barroco plenamente de acuerdo con el júbilo y la magnificencia que brillan en las ceremonias litúrgicas? ¿No corresponde maravillosamente, con su suntosidad, al esplendor de esa fe encontrada de nuevo y restaurada en toda su fuerza? ¿Detestan los protestantes las imágenes, los ornamentos y el fausto de las iglesias? Razón de más para oponerse a ellos llenando de estatuas de santos las fachadas, los pilares y capillas y para cubrir de oro, mármoles y pórfidos los muros de la casa de Dios, porque para el Altísimo nada será excesivo. Al generoso entusiasmo que lleva a los misioneros a todos los rincones de la tierra, corresponde el entusiasmo creador de los artistas: y la prueba de ello está en que la gran Orden religiosa que va al frente de las misiones se hace también celosa propagadora del arte barroco —hasta el punto de que muchas veces se le da su nombre—: la Compañía de Jesús.

Al mismo tiempo se emplean con ardor las intenciones apologéticas a las que el concilio se propone someter al arte y a los artistas.[1] La «Virgen triunfadora de Lutero y Calvino» es un magnífico tema para los dominicos. La cohorte de santos y santas que el gran movimiento de renovación católica ha alborotado y que la Iglesia coloca en los altares, proporcionan siempre nuevos y conmovedores motivos artísticos: de Santa Teresa a San Francisco Javier,

1. Cfr. cap. II del presente volumen, párrafo: «En el espejo del arte.»

y aun los menos conocidos que no son siempre los menos patéticos, como San Luis Gonzaga. María, la Inmaculada, tiene un puesto aún más grande que en épocas anteriores, en la pintura y la escultura: y surge, inspirada por ella, una verdadera profusión de *Madonnas*. Los ángeles, motivo barroco por excelencia, ocupan en la piedra o sobre el lienzo el mismo lugar que les da la teología del obispo de Annecy. Y, por encima de todo, está la Gloria de Dios —*Ad maiorem gloriam Dei* es el lema de los hijos de San Ignacio— y la gloria de la Iglesia, en esa verdadera apologética de las formas artísticas. Desde el puesto en que asiste a las magníficas ceremonias de la renovada liturgia, el fiel contempla la bóveda de la nave por la que desfilan ángeles entre el azul del cielo o el oro de las constelaciones; mira como una insuperable decoración cubre las paredes y los pilares, para imponérsele con todo su prestigio: la Virgen y los santos, en lugar de mantenerse inmóviles en sus nichos de piedra como en los pórticos góticos, parecen acercarse a él, como para convencerle de su existencia y de su eficacia. Y los órganos —cuyo uso se generaliza entonces— llenan las naves con sus múltiples voces, dulces o ruidosas, clavándoseles en la sensibilidad, provocando una inconsciente exaltación sagrada.

Todas las artes se han asociado en esta glorificación de Dios y de su Iglesia. Vignola, el autor de la Iglesia del «Gesú»[1] ha dejado en arquitectura discípulos: Giacomo della Porta, autor de San Luis de los Franceses, y Domenico Fontana; Carlos Maderno se empeña todavía en seguirle; pero el caballero Bernini, joven aún en 1622 (ha nacido en 1598) sueña en esa magnífica columnata que cerrará la Plaza de San Pedro. Más que la arquitectura, las artes plásticas dan al barroco sus formas ejemplares: el Bernini estará también a la cabeza de los escultores, y la riqueza de su imaginación, su prodigiosa facilidad, le procurarán entre sus contemporáneos la opinión de genio, juicio que la posteridad no siempre ha mantenido; Fray Montorsolo y Rafael Montelupo, discípulos de Miguel Angel, no son indignos del ilustre maestro y *Stéfano Maderno*[1] lleva a cabo la obra que la estatuaria de su época tendrá como más perfecta y exquisita, sin el exceso de paños de piedra ni efectismos asombrosos: su célebre Santa Cecilia del Transtévere.

Pero el gran arte barroco, aquel en el que el estilo llega realmente a la obra maestra, es la pintura. La pintura de las amplias superficies murales que la arquitectura ofrece a los artistas, y la de los cuadros y retablos para los altares, inmensos, rutilantes por espléndidos colores. En todos los países católicos —con una sola excepción— se afirma la pintura barroca, no siempre en obras definitivas, pero sí con un singular vigor; y la influencia del estilo es tan grande que se ha podido hablar de un «barroco de los antibarrocos». En todas partes, la pintura del nuevo estilo se pone al servicio de la Iglesia, sigue sus inspiraciones y recoge sus temas. Bolonia es el centro principal de Italia: allí, los tres *Carrazzi* (Luis: 1555-1619); Agustín: 1557-1602 y Aníbal: 1560-1609) espléndidos decoradores, realizan una especie de síntesis del dibujo de Miguel Angel, el colorido del Tiziano y la gracia vaporosa de Correggio; sobre todo con Aníbal —el mejor dotado— y con sus Vírgenes gloriosas, rodeadas de muchedumbres de ángeles, el nuevo estilo marcha hacia su perfección. Y casi hay tanto de barroco en su rival boloñés, *El Caravagio* (1560-1609) cuyo realismo del «Entierro o de «La muerte de la Virgen» está ya muy alejado de las normas renacentistas. Y el «Guido» —el *dolce Guido*—, *Guido Reni* (1575-1642), insuperable autor de lienzos religiosos y frescos de iglesia, que cede tanto a la sensibilidad barroca que llega incluso a inquietar...

En España, con caracteres más trágicos, que responden al genio de la raza, el barroco se manifiesta en obras de violento patetismo, en el

1. Hay que observar que el mismo Vignola no preconizaba esa exuberancia bastante teatral en la decoración interior que hoy se contempla en el «Gesú»: la iglesia ideada por él era más sobria y desnuda. Son sus continuadores quienes la han hecho «barroca».

1. Al que no debe confundirse con su homónimo Carlos, arquitecto de la fachada de San Pedro.

que se expresa una fe ardiente y sombría: *Ribera* (1588-1656) con el «Descendimiento de la cruz» y el «Martirio de San Bartolomé», en el que los instrumentos de tortura están representados con una precisión casi sádica; el arte de *Zurbarán* y aun el de *Velázquez* (1599-1660), barroco en tantos aspectos.

Pero el verdadero genio de la pintura barroca es *Pedro Pablo Rubens* (1577-1640), hijo de un concejal de Amberes, que estudia sucesivamente en Venecia, Mantua y Roma; pasa a España, antes de volver a su tierra natal de Flandes, es pintor oficial del archiduque Alberto y expresa plenamente en sus obras el alma de aquellos Países Bajos del sur, fieles al catolicismo y prototipo de la «Contra-Reforma». En él está toda la exuberancia de esos tiempos de renovación: toda la prodigiosa fuerza vital. Sus figuras son tan naturalmente cósmicas como realistas y verdaderas. Hay en él una especie de concupiscencia, a la que no podrían frenar los decretos del Concilio de Trento ni los artículos del catecismo, pero que rápidamente domina en servicio de la causa católica a la que se ha ligado profundamente. Trabaja de modo inconmensurable para la Iglesia: escenas de la vida de Cristo, cuadros de santos y santas, en gran número. Lo que le empuja es la evocación de la gloria de Dios y de la Iglesia: la «Disputa del Santísimo Sacramento», el «Encuentro de San Ambrosio y Teodosio», el «Milagro de San Ignacio de Loyola», la «Asunción de la Virgen»... Y cuando en 1620 pinta «La Lanzada», el crucificado que nos muestra no es un vencido, un torturado, sino Aquél por quien la muerte está ya derrotada. Apasionado por los hallazgos extraños, por los inesperados acordes de tonos, composiciones complejas y audaces, luces deslumbradoras, no escapa a los peligros del barroco más que en razón de su genio. Nadie mejor que él ha hecho sentir el movimiento de las fuerzas de su época, esa ley de perpetuo cambio en que la Iglesia ha sabido reconocer la acción inefable de Dios.

Sólo un país escapa a esa marea triunfante del barroco: Francia. Y no porque se mantenga al margen del gran movimiento que exalta al catolicismo. Pero hay en él una tradición de mesura y equilibrio, de prudencia y solidez moral que le impide ceder a la pasión ni a la revuelta de los sentimientos. Poca representación tendrá en Francia la arquitectura propiamente barroca: tal vez en Douai... Del gótico mezclado con Renacimiento, visible en Saint-Etienne-du-Mont (terminado en 1626) o Saint-Eustache (concluido en 1642) se pasará sin transición al clásico. Y, ¿quiénes son barrocos entre los pintores? Apenas *Simon Vouet* (1590-1649). El catolicismo de los artistas franceses está ya unido a la doctrina espiritual de la «escuela francesa»; más que de los barrocos de Italia, España, o los Países Bajos, son contemporáneos de San Francisco de Sales y de *Monsieur Vincent.*

Tal vez haya que ver en esta resistencia francesa una especie de advertencia. Sin duda, el genio francés, más razonable, haya sospechado desde el principio los insidiosos peligros que el arte barroco lleva consigo; la fe de Francia, más mesurada, ha desconfiado: porque, en este estilo tan seductor hay secretas amenazas. Evidente es la de la sensualidad. La expresión de los sentimientos llega a tal violencia que roza con lo morboso. Conocida es la impertinente frase del presidente de Brosses ante la «Santa Teresa» del Bernini: «Si esto es el amor divino —murmuró irónico— parecía conocerlo bastante bien...» Sensualismo que llevará al hísteromisticismo, del que conoceremos no pocos ejemplos. Pero, aun entre los artistas menos entregados a un fácil expresionismo, hay irresistiblemente mezclado cierto paganismo con las más auténticas inspiraciones cristianas: a veces no se sabe si les embriaga el júbilo católico o la alegría dionisíaca. Y ocurre incluso en Rubens, una competencia de los temas paganos frente a los de la Escritura y la hagiografía. ¿Podrá volverse, más allá de la Reforma tridentina, al Renacimiento, no en sus formas, sino en aquello que su inspiración tenía de más sospechoso?

El otro peligro es de orden estético: pero no es menos grave por ello. ¿No corre el riesgo, este exuberante barroco, de convertirse en un arte sobrecargado? Ese lujo tan amado por la época, ¿no tiene su oropel, su engaño? El barroco, en su esplendor, permanece unido a raí-

ces vitales, pero poco a poco puede quedar reducido a un mero decorado: la pendiente que lleva del barroco al preciosismo es evidente, aunque parezca insensible y el final de su carrera será, ya en pleno siglo XVIII, ese otro arte de gabinete llamado *rococó*, en el que ya no tendrá lugar alguno la fe cristiana.

En 1620 no se insinúa aún semejante evolución: el barroco, en plena juventud, sigue siendo ese arte fervoroso y entusiasta que corresponde a una Iglesia en plena y ardiente renovación. Es una fatalidad humana el que lleve en sí el germen de su propia destrucción: ¿no nos ha mostrado la misma Iglesia, a lo largo del panorama que hemos visto, tantos instantes en que se acumulan las sombras? ¿Y acaso nada de eso le impedirá el mirar con ánimo seguro el porvenir?

Gloria de la Iglesia en 1622

El año 1622 no es una de esas «fechas históricas» que tan fácilmente quedan en la memoria de los pueblos. Aparentemente, carece de la importancia del 1610 —asesinato de Enrique IV— o de 1618 —comienzo de la Guerra de los Treinta Años—. A lo más, parece decirse de él que responde, en cierto modo, a ese instante en que el nuevo siglo adquiere su aspecto definitivo, con ese retraso de dos décadas sobre el comienzo de la centuria, cosa que ya parece ser una constante de la historia.[1] La guerra —que durará treinta años— ha comenzado ya en tierras germánicas, y las gentes se preguntan si sólo se trata de una crisis interna del Imperio, y si, al aplastar a los checos en la Montaña Blanca (1620), los Bávaros de Tilly no han hecho más que restablecer el orden —un orden considerado como muy católico...— en los dominios del emperador Fernando. Pero no pocas señales delatan que, deseando aprovechar a fondo su victoria, el Emperador va a transformar en conflicto europeo el drama de Bohemia. Francia, sumida aún en un doloroso desorden, presiente que será arrastrada al conflicto por ese joven obispo para el que la Reina madre acaba de pedir el capelo cardenalicio: Richelieu. También en Inglaterra se echan suertes: exasperado por la Conspiración de la Pólvora, Jacobo I escoge decididamente el campo protestante, lo que no le basta para resolver todas sus dificultades especialmente las del Parlamento. Y sobre el trono más poderoso todavía de su tiempo, el de Madrid, acaba de sentarse (1621) el enfermizo e irresoluto Felipe IV, durante cuyo reinado toda la energía del Conde-duque de Olivares no impedirá la decadencia de su fuerza y poder.

Para la Iglesia, empero, esta fecha desconocida está llena de significado e importancia. Corresponde al breve Pontificado —treinta meses de Gregorio XV (1621-1623), de prodigiosa fecundidad. Entre tantos otros acontecimientos de todos los matices —tanto el diplomático como el de la teología mariana o el de las misiones— en que se ejerce la actuación del gran Papa de apariencia modesta, dos son los que adquirieron una capital importancia para el porvenir: la definitiva ordenación del Sacro Colegio y de la elección pontificia y, más aún, la creación de esa «Congregación de Propaganda Fide» que, en adelante, se ocupará de toda la empresa apostólica y de promover el catolicismo sin cesar engrandecido que reclama un mundo a punto de nacer. En 1622 acaba de morir San Francisco de Sales y los grandes jesuitas le han precedido al sepulcro; pero el relevo está dispuesto a entrar en acción con Bérulle, Vicente de Paúl y Olier. Síntomas todos de que acaba de cerrarse una época y de que otra va a comenzar. Y la Iglesia, cuya infalible intuición es una inspiración divina, sabe siempre señalar cada etapa con un símbolo sorprendente: ahora, precisamente, propone a la historia uno rodeado de incomparable luz.

El 12 de marzo de 1622 se desenvuelve en San Pedro de Roma una grandiosa ceremonia, como hasta entonces no se ha visto nunca y como tal vez no se volverá a ver. El Soberano Pontífice, ese hombre débil, encorvado, en quien sin embargo se encarna toda la gloria de

1. El siglo XVII concluirá en 1715, con la muerte de Luis XIV; el XVIII con la consiguiente crisis revolucionaria, en 1815; y el XIX, en 1914-1918.

la Iglesia, procede a una quíntuple canonización. Durante mucho tiempo, desde Adriano VI a Sixto V —es decir, durante sesenta y cinco años— ningún santo había subido a los altares, como si la Iglesia, absorta en sus luchas y en su esfuerzo reformador, no se hubiera atrevido a glorificar a sus mejores hijos. Desde 1588, renovábase la tradición, y cada uno de los sucesivos Papas hizo representar en su tumba las canonizaciones realizadas durante su reinado. Pero ninguno pudo conocer el brillo incomparable de esta quíntuple exaltación. En toda la Cristiandad sorprenderá aquel acontecimiento y se guardará en archivos y bibliotecas el precioso grabado que ordenó hacer el Papa para su recuerdo.[1]

La Basílica de San Pedro está entonces todavía nueva, apenas terminada y aún sin consagrar: se espera, para hacerlo, a la fecha de 1626, que es el 1300.° aniversario de la consagración de su antecesora —la basílica constantiniana—. Mas, para esta solemne circunstancia, se la ha aderezado especialmente: el arquitecto Guidotti ha construido todo un sistema de tribunas, decorados, escaleras, que ayudan a su esplendor y permiten una mejor visión de la ceremonia a las muchedumbres de dignatarios: un «teatro», dice bonachonamente el anónimo autor del grabado. En lo alto de esa especie de ambón que entonces separa al coro del transepto, las corazas y armas de los guardias pontificios brillan bajo el fuego de las lámparas. Desde la bóveda cuelgan los inmensos tapices pintados que representan a los nuevos santos, y a lo largo de los muros laterales, se han dispuesto colgaduras rojas y tapicerías. Apretújase una inmensa muchedumbre, llena hasta desbordar la nave, refluye, como marea humana, contra los muros y los pilares. Las trompetas de plata rasgan el aire cargado. Truenan las aclamaciones. Después, comienza la solemne liturgia a desarrollar sus faustos, sostenida por la voz angélica de los coros de la Sixtina. Ofrécense al Papa los presentes simbólicos: el barrilete de vino puro, los panes dorados, decorados con sus armas. Ahora, la voz inspirada por Dios va a elevarse para anunciar a la Iglesia Universal que cinco de sus hijos, cuatro hombres y una mujer, han sido constituidos como sus testigos en el cielo.

¿Quiénes son? Cuatro de ellos pertenecen a un período todavía reciente: apenas hace medio siglo que han muerto. Todos son de esa generación de admirables cristianos que han entregado a la Iglesia su entusiasmo y sus fuerzas para restablecerla en sus antiguas tradiciones. —Seis años antes, Carlos Borromeo, uno de sus compañeros, había sido llevado a los altares.— Los cuatro de ahora son: Teresa de Avila, Felipe Neri, Ignacio de Loyola y Francisco Javier. Cada uno está representado, en la imagen oficial, de acuerdo con las indicaciones de la Bula de Canonización, en un episodio de su vida o en una actitud que resume lo esencial de su mensaje. El ángel de la transverberación clava el célebre dardo inflamado en el corazón de Teresa; la Virgen aparece ante Felipe Neri, llevándole en los brazos al Niño que le sonríe. San Ignacio presenta el libro de las Constituciones de su Orden. Y, abriendo su sotana, Francisco Javier parece aplacar el fuego interior que le abrasa y dar a la humanidad su poderoso amor.

Cuatro santos: de qué talla y de qué significado. Cada uno de ellos tuvo su mensaje particular, y cada uno lo ha anunciado con toda su alma. La mística de Avila proclamó que la Iglesia de Cristo no puede tener vida sino unida a El, y que todo esfuerzo en esta tierra carece de sentido si no se alcanza su último fin: hacer a Dios presente. Felipe, el amable y querido Felipe, con su sonrisa y su aspecto descuidado, ha creado la alegría perfecta de la Iglesia: ese júbilo sobrenatural hecho de esperanza y de fe. El gran vasco, es testigo del ardor combativo que en adelante poseerá el catolicismo para enfrentarse a sus adversarios, ese esfuerzo sobre sí mismo, esa disciplina que el ejército de Cristo considerará tan necesaría a sus fuerzas como los ejércitos de este mundo las suyas. Y Francisco, el conquistador de Asia, no manifiesta sólo el poder de expansión de la Iglesia, sino

1. Emile Mâle reprodujo ese grabado en su libro; lo mismo hizo Ch. Clair en su *Vida de San Ignacio.*

algo más: su amor ilimitado, esa amplia acogida que da a todos los hombres de la tierra, de cualquier raza, de cualquier condición. En los cuatro santos está toda la empresa llevada a cabo en ese siglo que ellos resumen y encarnan. ¡Qué intuición del símbolo y qué sentido de la historia hubo de tener el Pontífice que los reunía en aquella memorable glorificación!

En un siglo... Basta con evocar una vieja imagen de hace cien años para que nuestro espíritu se llene de admiración ante la inmensidad de los resultados: en 1527, los mercenarios de Frundsberg y Borbón son los dueños de Roma; el terror, la violencia, la ferocidad, reinan en la Ciudad Eterna, y, refugiado en el Castillo de *Sant'Angelo,* el Papa no es más que un pobre hombre desesperado, al que el Emperador germánico cree tener en tutela. Por todas partes se cuartea y viene abajo el edificio de la vieja «Ecclesia Mater»: partes enteras se hunden. Lutero actúa en Alemania y la revolución religiosa desencadenada por él comienza a penetrar en muchas tierras fieles, como una epidemia o como un azote. ¡Y cuán débil e inerme está, ante semejantes peligros, la Esposa mística de Cristo! Ha perdido su hermoso y puro rostro: demasiadas manchas la afean. Parece a punto de olvidar que en su seno viven hombres y mujeres cuya fidelidad está intacta y que podrán un día ayudarla a subir de nuevo hacia la luz. 1527... y cien años después, el triunfo cuatro veces simbólico de esta canonización en San Pedro. Puede estar orgullosa de sí misma y de los obreros de su renacimiento, esta Iglesia que el 12 de marzo de 1622 vuelve hacia su cercano pasado.

No quiere eso decir que todo sea perfecto y que el porvenir no reserve amenazas. La victoria de la Iglesia en este mundo no es nunca más que aproximativa, y siempre puede considerarse como problemática. La época que ahora se cierra ha visto desencadenarse fuerzas tan profundamente hostiles al Cristianismo que las gentes pueden preguntarse si en el mañana no volverá a reanudarse el combate y si no llegarán a triunfar las potencias mortales. Y estos santos, cuya sola presencia significa que la fe ha sido más fuerte y cuya acción ha permitido el resurgir, ¿serán mañana los guías de la sociedad o no aparecerán más que como el rescate de las pesadas culpas en que caerá la humanidad? Contra el autoritarismo despótico de los reyes han dado testimonio Santo Tomás Moro y San Juan Fisher, pero sus lecciones no estorbarán la evolución que lleva a Europa hacia el centralismo absoluto. San Pedro Canisio y San Roberto Belarmino se han opuesto a los herejes destructores de la unidad: pero, ¿son ellos los más fuertes? Frente a los explotadores de las colonias, han luchado con soberana dulzura San Francisco Javier, San Francisco Solano y San Pedro Claver: pero, ¿influirán sus palabras en los cálculos de interés y en la ambición de dominio? Y sobre todo, allí está lo esencial: una Santa Teresa y un San Juan de la Cruz de una manera, y un San Carlos Borromeo y San Felipe Neri, de otra, o, todavía, un San Ignacio y un San Francisco de Sales, han forjado, frente a un humanismo fundado en la razón y empeñado en la exaltación del hombre frente a Dios, esa idea del verdadero hombre «restaurado en Cristo», que halla en lo sobrenatural su verdadero sentido y la razón de su vida; pero, ¿cuál de estas dos concepciones resultará más fuerte? La lucha está lejos de terminarse.

A comienzos del siglo XVII, la Iglesia sabe todo esto, y que su larga y paciente labor no ha concluido, porque no terminará hasta el fin de los tiempos. Pero ha encontrado de nuevo todo su fervor, toda su esperanza, y no teme al futuro, como en otras edades ha estado a punto de temer. Pueden llegar aún días difíciles: pero la Palabra cuyo depósito guarda ella, vencerá, porque se ha dicho que las Puertas del infierno no prevalecerán contra esa Palabra. Tal vez sea esto la gran esperanza sobrenatural, lo que desea simbolizar el Papa Gregorio XV, al designar para la canonización de 1622 a otro santo.

Porque hay otro santo, cuyo estandarte cuelga de la bóveda de San Pedro en la mañana del 12 de marzo. No pertenece a la gloriosa cohorte de aquellos que han promovido la gran renovación de la Iglesia. Vivió en el siglo XII —sin duda de 1050 a 1130— y se llama *Isidro el Labrador.* ¿Por qué se asocia a este hombre oscuro, casi desconocido, al glorioso grupo de los

cuatro? ¿Sólo por complacer a los madrileños, que le aclaman su patrón? No, no sólo por eso: un profundo y admirable símbolo se oculta en su vida, o, más concretamente, en esa escena que representa el tapiz oficial. Léese en efecto en la «leyenda» que este hombre de Dios tenía en sí una fe tan grande que, cuando trabajaba la ruda tierra de España, brotaba del surco abierto una fuente y un ángel venía a concluir su trabajo. ¿No sucedía con la Iglesia lo mismo en ese instante? El surco estaba abierto; la fuente de agua viva brotaba del fondo del viejo suelo cristiano; continuar la obra y llevarla a su término, era la parte de Dios...

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

I

El despertar del alma católica: San Ignacio de Loyola

El hecho de la gran conmoción espiritual que permite y provoca la Reforma católica no ha sido estudiado en sí mismo, en conjunto. Hay que acudir a los manuales de Historia de la Iglesia, que sólo dan de él una visión fragmentaria, o las historias de la Espiritualidad cristiana, como la del P. Pourrat, III, París, 1925.

Lamentamos también que el curioso movimiento del *Oratorio del Amor divino,* en su filiación y desarrollo no haya sido nunca objeto de un estudio completo. Hacemos referencias a ello en las obras dedicadas a San Cayetano, que más tarde mencionamos.

Por lo que toca a España, fuera de las historias generales, el más completo cuadro de aquel período se encuentra en la notable obra de M. Bataillon, ya citada, que desborda mucho su propio título de *Erasmo en España*. Las páginas dedicadas al movimiento de los Iluminados, sobre todo, son de primer orden.

Muchos obispos reformadores han sido estudiados en artículos y monografías: *Giberti* ha sido materia de un sólido trabajo —en italiano— de G. P. Pighi (Verona, 1900).

Sobre los orígenes de los capuchinos, nos extrañamos de no encontrar la gran obra que el tema merece. El ensayo —en italiano— de M. Santoni, data de 1899; *The Capuchins,* del P. Cuthbert of Brigthon —traducido al italiano, pero no en francés—, ha sido vivamente criticado por el P. Ubald d'Alençon; en los trabajos sobre B. Ochino se halla el mayor número de detalles sobre esta cuestión, especialmente en el libro de Bertrand Barraud, dedicado a sus ideas filosóficas (1924).

Todos los fundadores de Ordenes de esta época tienen sus buenas y serias biografías. *San Cayetano,* por R. de Maulde de la Claviére (París, 1902). *San Antonio-María Zaccaria,* por *Guy Chastel* (París, 1930), por Dubois (Tournai, 1896), y por A. M. Teppa (Milán, 1887); y los *Barnabitas,* en 1924, en la colección de Ordenes religiosas; *San Jerónimo Emiliano,* por De Rossi (Prato, 1894), en italiano; y por Hubert, en alemán (Maguncia, 1895).

Sobre el extraordinario personaje que fue el Beato Juan de Avila, J. Cherprenet ha escrito un estudio de primera categoría en el prefacio a su traducición del *Audi Filia* (París, 1954).

San Ignacio y la Compañía de Jesús cuentan con una enorme literatura, de la que se tendrá una idea acudiendo a las indicaciones de las *Obras Completas,* por el P. Iparraguirre (Madrid, 1952), o a las del P. de Chastenay en *Las Constituciones de la Compañía de Jesús* (París, 1941). Los *Monumenta Ignatii,* por sí solos ocupan 20 gruesos volúmenes. Su autobiografía, *El relato del Peregrino*, es accesible en francés en la traducción de E. Thibault; entre las numerosas ediciones de los *Ejercicios Espirituales,* la del P. Doncoeur es reciente y muy buena; el P. Dudon ha hecho una antología de *Cartas Espirituales* (París, 1933). Numerosas son las biografías del Santo (ver especialmente la del P. Dudon, París, 1933, y, más suscintas, las de Bernoville, Amaudru y del P. Henri Perroy); las obras de conjunto sobre los jesuitas, son aún más numerosas. La misma Compañía ha emprendido desde 1906 una monumental historia de cada Asistencia; el P. Tacchi-Venturi se ha encargado de la de Italia; el P. Fouqueray de la de Francia; el P. Astrain, de la de España. Sobre los orígenes de la Compañía ver los libros del P. James Brodrick y del P. Rouquette. La obra del protestante H. Böhmer, *Los Jesuitas* (París, 1909) merece admiración por su objetividad. Los PP. Castillon y Brucker la han analizado minuciosamente en *Les Etudes* en 1910 y 1912. La de René Fülop-Miller (aparecida en Leipzig en 1929 y traducida al francés en 1933), *Los jesuitas y el secreto de su poder,* cede pronto al gusto de lo pintoresco y de la historia novelada; *La política de los jesuitas,* de Pierre Dominique (París, 1955) es muy hábil. Sobre la historia general de la Compañía, pueden consultarse los libros del P. Brucker (París, 1919), del P. Burnichon, referentes a Francia (París, 1914-1922) y especialmente a la *Synopsis historiae Societatis Jesu* (Bruselas, 1950). El P. Brou ha escrito *Los jesuitas de la leyenda* (París,

1906-1907). Innumerables trabajos han estudiado la espiritualidad ignaciana: *San Ignacio, maestro de la oración* (Brou); *San Ignacio, director de almas* (P. Pinard de la Boullaye). El P. Hugo Rahner ha estudiado muy bien *El origen de los Ejercicios* (Toulouse, 1948) y no olvidemos citar la obra viva y curiosa de A. Favre-Dorsaz, *Calvino y Loyola*, ya señalada a propósito del reformador ginebrino. Sobre *San Francisco de Borja*, el P. Suau ha escrito un libro ferviente (París, 1910).

II

El Concilio de Trento y la obra de los santos

Lo esencial de las informaciones y bibliografías sobre el conjunto de las cuestiones tratadas en este capítulo, se encuentra en el t. XVII de Fliche y Martin: *La Iglesia en la época del Concilio de Trento*, por L. Cristiani, París, 1948. Hay que añadir que, sobre una serie de aspectos de ese período y sus problemas, se hallarán referencias muy interesantes en la tesis de M. Bataillon *Erasmo en España;* el capítulo VIII, por ejemplo, es un excelente estudio del «saco» de Roma, aunque algo partidista a veces.

Los Papas de esa época —a excepción de San Pío V— no se han beneficiado de numerosos trabajos. Sobre Paulo III apenas hay otra cosa que la obra del alemán W. Friendensburg, que estudia sus relaciones con el emperador Carlos V. Más favorecido, Paulo IV había sido estudiado en 1892 por Duray; y Dom Ancel, benedictino de Maredsous, consagró diversos artículos y obras a los distintos aspectos de su actividad. (Por ejemplo: *La actividad reformadora de Paulo IV*, París, 1909); el mismo ha escrito también un libro más documentado que emocionante, sobre *La desgracia y el proceso de los Carafa* (Maredsous, 1909). Es curioso comprobar que la Inquisición romana no cuente todavía con el extenso estudio que merecía: la obra en alemán de G. Buschbell *Reformation und Inquisition in Italien* (Paderborn, 1910) es un libro sólido, pero de enojoso estilo. Un notable conjunto se impone en lo que toca al concilio propiamente dicho: las fuentes son enormes y se han comenzado a publicar las *Acta;* las dos obras antagonistas de Paolo Seri (Londres, 1619) y del cardenal Pallavicini (Roma 1656-1657), pecan, una de panfleto y la otra de apología; pocos ensayos hay de síntesis moderna (fuera del de L. Cristiani): Richard, *El Concilio de Trento* (París, 1930) y Michel *Los decretos del Concilio de Trento* (París, 1938). Desde octubre de 1942 comienza a aparecer en Roma la revista *Il Concilio di Trento*, órgano trimestral publicado por el comité del IV centenario del concilio. La obra en alemán de Mons. Hubert Jedin (Friburgo, 1949), merecería ser traducida al francés, como lo ha sido al italiano. Ver también los artículos del P. Cavallera en el *Bulletin de Litter. Ecclés.* Toulouse, 1942-1953, tomos 42-54.

San Pío V ha merecido una más viva atención que sus predecesores. Ya en 1844, Falloux le consagró un estudio que hizo época en su tiempo. En 1914, una obra llena a la vez de fervor y erudición, evoca la figura del Papa: su autor era el entonces abate y hoy cardenal Grente. C. Hirschahuer estudió especialmente su política en Francia (París, 1922) y R. Deslandres, *San Pío V y el Islamismo*, París, 1911. Por supuesto, sobre Lepanto hay abundantes recuerdos en las biografías de Felipe II, especialmente en las de Pfandl y Bratl (trad. francesa, París, 1912).

Sobre San Carlos Borromeo, las obras más profundas son la de Sylvain (París, 1884) y Celier (París, 1911). Debemos rendir homenaje al esfuerzo desinteresado emprendido desde hace años por el actual patriarca de Venecia, cardenal Roncalli, para publicar el conjunto del epistolario del Santo (card. A. J. Roncalli, patriarca de Venecia, *Las Actas de la Visita Apostólica* de San Carlos Borromeo a Bérgamo (1575), publicadas con la ayuda de Dom P. Forno, desde 1936 (4 volúmenes aparecidos; el quinto, en preparación. Florencia).

Sobre Santa Teresa y San Juan de la Cruz, existe una bibliografía de tipo monumental, que no podemos transcribir aquí en su integri-

dad. Sin hablar de las historias generales de España y de las del misticismo (por ejemplo, las obras de M. de Wasmer y de J. Chuzeville sobre los *Místicos españoles*) sólo la lista de monografías y estudios que se les han dedicado llenaría páginas y más páginas. Sobre Santa Teresa, podemos limitarnos a leer la biografía de Marcelle Auclair (París, 1950), con una inteligente bibliografía) muy viva y suficiente para tener una idea general; hay otras con grandes méritos: las de R. Hoornaert, M. Lepée y M. Légendre; de una religiosa carmelita; de P. Lafue, de J. Galzy. Louis Bertrand presentó en 1937 la Autobiografía de la Santa. Y, sobre su mística, han sido publicadas numerosas obras, como las de J. Berruetta, excelente, y la de Jacques Chevalier (París, 1934). Para San Juan de la Cruz contamos con dos libros igualmente admirables y distintos en sus respectivos géneros. Ambos se completan y bastan para conocer bien al santo: el del R. P. Bruno de J. M., esencialmente biográfico, París, 1929, y el de J. Baruzzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, París, 1929, teológicamente bastante criticable. Es digna de tenerse en cuenta la bibliografía reciente española de ambos santos.

San Felipe Neri ha sido estudiado a fondo en un libro que lo dice todo sobre él: el de L. Ponnelle y L. Bordet (París, 1928); desgraciadamente es una obra confusa y poco sugestiva. Ver también la de Baudrillart (París, 1939), y la de L. Bouyer (París, 1946), mucho más viva. En el primer capítulo de su *Oratorio* (París, 1928, reeditado en 1954), André George ha esbozado un vivo retrato del pintoresco santo.

En fin, sobre el arte de este período, haremos referencia a las obras citadas en la bibliografía general y la del c. IV, pero sobre todo al ilustre libro de E. Mâle, *El arte religioso después del Concilio de Trento* (París, 1932), de insuperable riqueza. Sobre la música, hay historias generales, como la de Vuillermoz, y la interesante obra de Raugel sobre *El Oratorio* (Lausana, 1948).

III

La gran división de la Europa cristiana

Un estudio general sobre la psicología del fanatismo en el siglo XVI sería muy interesante; pero no existe más que uno, en alemán: N. Paulus, *Protestantism und Toleranz in 16 Jahrhundert* (Freiburg in B. 1911). Se hallarán elementos en la voluminosa obra de F. Buisson, *Sebastian Castellion* (París, 1892) en Et. Giran *Sebastian Castellion y la Reforma calvinista* (París 1916) y en la obra de St. Zweig, *Castellio gegen Calvin* (Leipzig, 1936). Ver también la reciente y monumental obra (París, 1955) de Joseph Lecler: *Historia de la tolerancia en el siglo de ιa Reforma* y el artículo de G. Cherel *Historia de la idea de tolerancia*, en la *Revista d'Histoire de l'Eglise de France*, 1940.

Por lo que toca a Francia, ver ante todo las obras citadas a propósito de los capítulos VI y VII. El ensayo sociológico de Léonard, *El protestante francés*, sigue siendo muy útil. Todas las grandes historias de Francia (como la de Lavisse, tomo debido a Mariéjol) o la *Historia de los franceses*, de P. Gaxotte, dedican a esta crisis largos fragmentos, como también el ya citado manual de Hauser. *La historia de la reforma francesa*, del deán John Vienot (París, 1926-1934) y *La epopeya hugonote*, la interesante obra de R. Stéphan, ya mencionada, cuentan los sucesos desde el punto de vista protestante. Imparcial estudio y lleno de serenidad es el libro del duque Levis Mirepoix, *Las guerras de religión* (París, 1950), que da la visión más exacta sobre este período. Sobre algunos aspectos del problema y sobre acontecimientos aislados, citaremos a: F. Rocquain *Francia y Roma durante las guerras de religión* (París, 1924); los numerosos trabajos de Lucien Romier, muy documentados, especialmente sus artículos sobre la Noche de San Bartolomé en la *Revue du XVI^e siècle*, 1913; el magnífico libro del Prof. Reinhart, *Enrique IV o la Francia salvada* (París, 1943) y las cartas del cardenal de Florencia editadas por Raymond Ritter (París, 1955). So-

bre los compromisos que detuvieron momentáneamente las disputas religiosas, un buen conocedor de los asuntos del siglo XVI fue G. Pagès, que escribió en 1936 en la *Rev. d'histoire moderne* un excelente artículo: *Las paces de religión y el Edicto de Nantes*. Un buen retrato de Michel de l'Hôpital fue trazado por Albert-Buisson (París, 1950). Hay que añadir —y esto no se refiere exclusivamente a Francia— las fuentes: escritos de los reformadores y textos de la Iglesia, libros de los mártires, relatos épicos de las guerras, poemas bíblicos a lo Agripa d'Aubigné: todo ello es indispensable para entender a esta época apasionante.

Felipe II constituye un signo de contradicción entre los historiadores: podemos darnos cuenta de ello revisando obras de vulgarización como las de Louis Bertrand a su favor y las adversas de J. Casson o Alfred Fabre-Luce. Entre los trabajos importantes, el de Forneron (1881) ha envejecido. Pueden consultarse los de Fernández Montana (Madrid, 1914), Carl Bratli, Ludwig Pfandl, Mariano Tomás, Gabriel Maura Gamazo (interesante conferencia sobre política internacional del Rey, pronunciada en 1927 en la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia). La posición española está perfectamente expuesta en el libro de Navarro de Palencia, *La Grandeza de Felipe II*, y naturalmente en muchas páginas del gran historiador hispánico Menéndez y Pelayo. Las páginas consagradas al Rey por el Dr. Gregorio Marañón en su gran libro sobre Antonio Pérez (1954) son de una objetividad perfecta.

Sobre la revuelta de los Países Bajos, hay que leer las profundas páginas de H. Pirenne en su *Historia de Bélgica* (Bruselas, 1923-1924), y si hay tiempo, porque se trata de una obra muy extensa, mirar el antiguo estudio, todavía interesante, de Lettenhove, *Los hugonotes y los gueux* (Bruselas, 1882-1883); X. Carthon de Wiart ha estudiado a *Margarita de Austria, regente de los Países Bajos* (Bruselas, 1939) y, en 1945, *La juventud de El Taciturno*. Sobre este gran personaje, la obra de conjunto más considerable es la de R. Avermaete (París, 1939).

Para Alemania, enviamos al lector a las indicaciones dadas a propósito del cap. VII, especialmente a dos obras cuya imparcialidad ya hemos subrayado: la de Hermelinck y Maurer y la de Lertz. El fin del período y los comienzos de la Guerra de Treinta Años, corresponden a la bibliografía del siglo XVII, que daremos en el vol. siguiente. Para los países escandinavos, ver también cap. VII.

Para Inglaterra, fuera de los grandes manuales ya citados (como el de A. Maurois, que contiene un completo y emotivo capítulo sobre María Estuardo), el libro clásico es el de Neale *Queen Elizabeth* (Londres, 1933), aunque necesita bastantes retoques; el de M. Humber-Sheller, *Isabel I, reina de Inglaterra* (París, 1953) y el de Jaques Chastenet, *Elizabeth I* (París, 1951), son especialmente oportunos. Ver también los estudios de L. Cristiani en *L'Ami du Clergé* (1954). La resistencia católica está evocada con emoción a través de *Edmundo Campion, mártir*, de Evelyn Waugh (trad. del inglés, París, 1953) y Graham Greene ha presentado la autobiografía de John Gérard con el título de *Vida y pasión de un jesuita elisabetiano* (París, 1953). Ver también Dom Beda Camm, *El Bto. John Roberts*, París, 1930. Mathieson ha esclarecido los confusos sucesos de Escocia en *Politica and Religion in Scotland* (Glasgow, 1902), mientras que el t. II de la *History of the Church of England, The Reformation*, por V. Jourdan, responde a una inspiración anglicana. En cuanto a la interesante e inquietante personalidad de María Estuardo, que a tantas plumas ha tentado, no puede ser juzgada sin la profunda crítica de las controversias proporcionada por R. Chauviré: *El secreto de María Estuardo* (París, 1937); P. Henri-Bordeaux la ha tenido en cuenta en su movida biografía.

Las «variaciones» del protestantismo han sido estudiadas por Bossuet en su célebre obra —de la que hay que leer también la crítica de A. Rebelliau— *Bossuet, historiador del protestantismo*, París, 1892; ver también Baudrillart, Dedieu (obras ya citadas). Esas variaciones nunca han sido consideradas en conjunto por los autores protestantes. Strohl, en su *Pensamiento de la Reforma* habla de ellas como elementos de hecho, sin analizar el fenómeno. Entre las obras

que permiten comprender la psicología de la Europa nacida del protestantismo —y aquí se impone más que nunca el recurrir a las fuentes— citaremos la conmovedora colección de cartas de fervorosas mujeres protestantes, publicada por Raoul Gout, con el título de *Espejo de las mujeres cristianas* (II, París, 1937).

Por último, sobre Rusia y la Iglesia oriental, cfr. las indicaciones dadas al fin del cap. II y añádase la obra de P. Janin, *Las Iglesias separadas de Oriente* (París, 1927).

IV

De Propaganda Fide

Muchas son las obras que dan una visión de conjunto de la empresa misionera; ver la Bibliografía en la *Biblioteca Missionum*, del P. Robert Streit (tomos IV y V), Munster, 1939; citaremos además las más cómodas: la *Historia Universal de las Misiones Católicas*, dirigida por Monseñor Delacroix (París, 1957), la de Mons. Olichon, París, 1937, y la del canónigo Du Mesnil, París, 1949; las de P. Lesourd, París, 1937, y de B. de Vaulx, París, 1951, especialmente dedicadas a las misiones francesas, y la gran *Historia de los institutos religiosos y misioneros*, de Elie Maire. Hay que señalar, sobre todo, el puesto excepcional adquirido en estos estudios por Georges Gouyau, cuya obra es un arsenal de datos sobre el tema misionero; ver especialmente: *Misiones y misioneros*, París, 1929; *La Iglesia en marcha*, 5 vols., París, 1928-1934; *Apóstoles de Cristo y de Roma*, París, 1938; por desgracia, la *Revue d'Histoire des Missions* no ha aparecido más que de 1924 a 1939, pero su colección es de gran riqueza. Señalemos, por último, los útiles fragmentos escogidos de *Los más hermosos textos sobre las misiones*, de B. de Vaulx, París, 1954, y los establecidos por R. Milot y Daniel Rops, para la colección *Textes pour l'Histoire Sacrée*, París, 1955.

Las bibliografías de las obras que acabamos de mencionar podrían dispensarnos de citar los trabajos particulares que se refieren a determinados aspectos de la materia; y los índices de los libros de G. Goyau mostrarán a quien los lea cuánto debemos a ese historiador. Nos limitaremos, pues, a indicar que, sobre el Patronato portugués puede consultarse con fruto el comienzo de la magistral obra de Mons. Chappoulie, *Roma y las misiones de Indochina en el siglo XVII*, París, 1943.

Para cuanto se refiere a los Conquistadores y las misiones españolas que avanzaron con ellos, el hermoso libro de Jean Descola (París, 1954), contiene una buena bibliografía; especialmente sobre Bartolomé de Las Casas, cuyas *Obras completas* han aparecido en francés en 1822. Señalemos también que la edición crítica de la *Historia de las Indias*, de Bartolomé de Las Casas, esperada desde hace cuatro siglos, acaba de aparecer en Méjico. Principales estudios sobre Bartolomé de Las Casas: los de Lewis Hanks, Marcel Bataillon y Manuel Giménez Fernández. *La conquista espiritual de Méjico*, de R. Ricard, París, 1933, y el capítulo consagrado por el mismo autor en la *Historia de las Misiones* de las «Editions de l'Acanthe» (1957), constituye un buen juicio sobre la obra de los misioneros.

Las misiones jesuitas han sido estudiadas en conjunto por el P. Brodrich, *Origen y expansión de los jesuitas*, París, 1950; por el P. Brou en sus artículos de la *Revue d'Histoire des Missions*, en 1928 y, recientemente, por F. A. Plattner, en una obra llena de vida: *Cuando Europa buscaba al Asia*, París, 1954. En cuanto a San Francisco Javier, le sirve de pedestal una verdadera biblioteca, y el aniversario de 1952 nos ha proporcionado aún obras abundantes y números especiales de revistas, como el de *Etudes* (diciembre 1952). Entre las biografías citaremos la del P. Brou (París, 1922), la del P. Leonard Cros, Toulouse, 1900; la de A. Bellesor, París, 1917; la breve del P. Marmoiton y M. de Crisenoy; la solidísima del P. Brodrick, París, 1952 y, por último, la de X. León-Dufour, París, 1953, que tiene el raro mérito de ceñirse especialmente al itinerario espiritual del gran misionero. No deben olvidarse los serios estudios y re-

cientes investigaciones javerianas debidos al alemán P. Jorge Schurhammer, de gran autoridad.

Sobre la historia misionera del Japón, la obra del P. Leopoldo Delplace, *El catolicismo en el Japón*, Bruselas, 1909-1910, sigue siendo importante. Para China, hay que leer el documentado libro de G. Soulié de Morant: *La epopeya de los jesuitas franceses en China*, París, 1928, y el admirable estudio del P. Bernard Maître sobre *El P. Mateo Ricci y la sociedad china de su tiempo*, Tien-Tsin, 1937. Análoga es *Un jesuita brahman, el P. Nobili*, París, 1931, del P. Dahmen. Aun cuando de índole particular e individualista, es notable por su documentación y conocimiento del medio ambiente histórico, la obra del P. Franciscano Talbot, sobre la vida del santo misionero del Canadá y mártir P. Juan de Boebeuf.

Por último, sobre la aparición de la Francia misionera, el trabajo capital es la tesis del abate de Vaumas, *El despertar misionero de Francia*, Lyón, 1942. Sabido es lo que el estudio de los orígenes religiosos del Canadá debe a la preciosa obra de G. Goyau, París, 1924.

V

El nuevo rostro de la Iglesia

Los Papas de este período (1572-1622) apenas han sido objeto de estudios importantes, a excepción de Sixto V, sobre quien han aparecido numerosas y buenas biografías: la de Von Hubner (trad. París, 1882) y la de P. Graziani, París, 1907. La obra de Pastor, en alemán y español, sigue siendo la fuente más abundante para el estudio de los demás pontífices.

Sobre la obra misionera de reconquista, ya hemos citado —cap. III del t. II— las obras sobre el Bto. Campion y sus émulos jesuitas en Inglaterra. Muchas veces ha sido estudiado San Pedro Canisio, especialmente por M. Michel (1897), Genoud (1915), Braunsberger (en alemán, 1921), L. Cristiani (1925) y más recientemente por el P. James Brodrick. La vuelta de los rutenos ha sido objeto de un sólido trabajo de Dom Guepin *San Josafat y la Iglesia griega unida en Polonia*. París, 1897.

Notabilísima es la tesis del P. Polman (Lovaina), que analiza *El elemento histórico en la controversia religiosa del siglo XVI*, Gembloux, 1932. Puede completarse con algunas obras, bastante numerosas, dedicadas a Belarmino, especialmente las de J. D. Coudero (1893), Brodrick (en inglés, 1929), Fiocchi (en italiano, 1930), J. de la Servière (1913) y J. Thermes (París, 1923). En *Les recherches de Sc. Rel.* (1910-1911), Le Bachelet estudia las relaciones de Belarmino con la *Biblia Sixto-Clementina*. Baronio ha sido objeto de menos investigaciones; después del gran libro de A. Kerr (en inglés, 1890), apenas hay más que la obra italiana de Calenzio (Roma, 1909).

Sobre los teólogos, hay que volver siempre al excelente manual de Patrología del R. P. Cayré; *Bayo y el bayonismo* han sido estudiados por F. X. Jansen (Lovaina, 1927); sobre Francisco Suárez, hay dos libros excelentes, el de R. de Scorraille (1912) y el de L. Mahieu (1921). En cuanto al molinismo, todas las obras generales sobre la Compañía de Jesús le dedican gran atención (especialmente Brucker); en el *Diccionario de Teología*, el artículo de E. Vansteenberghe, es substancial.

No parece útil dar una bibliografía, ni siquiera sucinta, de Montaigne. Bastará con recordar que, sobre sus ideas religiosas, abundan los trabajos, desde el t. II de *Port-Royal*, de Saint-Beuve y el *Siglo XVI*, de Faguet, hasta los estudios de G. Lanson, de F. Strowski, de H. Janssen *(Montaigne Fideista*, Nimega, 1930, libro muy curioso), J. Plattard, Maturin Dreano *(Pensamiento religioso de Montaigne*, París, 1936), y los penetrantes artículos de Camile Aimonier sobre *Montaigne incrédulo*, 1936. *(Rev. d'Histoire de l'Eglise de France.)*

Los dos grandes místicos españoles cuentan con una bibliografía cuyos elementos principales han sido expuestos en el cap. II, t. II, Recordaremos sobre Santa Teresa, los libros de Etchegoyen, Oeschlin y Marcelle Auclair, sobre

San Juan de la Cruz, las dos obras, que se completan entre sí, del P. Bruno de J. M. y de Jean Baruzzi.

El Renacimiento católico en la Francia del siglo XVII ha sido objeto de un excelente trabajo de conjunto de L. Prunel, París, 1921. Pero, sobre todo, para cualquier estudio sobre el siglo XVII hay que contar con un guía incomparable en la persona del abate Henri Bremond, cuya monumental *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia*, en 12 volúmenes (1916-1938), contiene insuperable riqueza de datos (cfr. t. III). El cardenal De Bérulle es el tema de una tesis de Jean Dagens, París, 1952, de quien se puede decir que domina la materia (el interesante *Oratorio* de André George hace algo más que resumir a Dagens). *La Belle Acarie* ha tenido un biógrafo curioso en el P. Bruno (París, 1932).

Sobre un aspecto, que no debía descuidarse de la Reforma tridentina, el aspecto jerárquico, cfr. la obra de Paul Broutin *El obispo en la tradición pastoral del siglo XVI*, Tournai, 1953. Puede comparársele con los puntos de vista de conjunto (nada superficiales) que nos ofrece la excelente obra colectiva que acaba de aparecer: *Sacerdotes de ayer y de hoy*.

Para las demás Ordenes y congregaciones, el trabajo de Marc-Bonnet, ya citado, sigue siendo útil.

Debemos señalar aparte lo referente a dos santos: *San Pedro Fourier*, estudiado por L. Pingaud, París, 1902; y *San Camilo de Lelis*, cuya Orden ha sido estudiada por G. Gouter, París, 1926.

Los datos bibliográficos sobre San Francisco de Sales, llenarían páginas enteras: su obra ha sido objeto de una monumental publicación por la Visitación de Annecy: R. Bady nos ha dejado (Friburgo, 1944), un excelente volumen de extractos. Y E. Le Couturier (París, 1952), un conjunto de admirables *Cartas de dirección y de espiritualidad*. Abundan los trabajos sobre el santo. Los vols. I y II, de Bremond, le están dedicados en buena parte. Entre las obras particulares de especial interés, citaremos: H. Bordeaux, *En el país de S. F. de S.* y *S. F. de S. y nuestro corazón de carne*. H. Célarié, A. Delphanque, Samon, Mons. Julien (París, 1929), Leclercq (París, 1928), F. Trochu (París, 1942), F. Vincent (*S. F. de S. director de almas*, París, 1923). Cl. Roffat (*En la escuela de S. F. de S.*, París, 1948), etc... y la *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, de Hermans, que resume bien esta materia.

Sobre el arte barroco, sigue siendo el mejor libro el de E. Mâle, primitivamente titulado *El arte religioso de fines del siglo XVI*, etc. Fuera de los grandes manuales ya citados, débense consultar diversas obras muy sugestivas: G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barokzeit*, Paderborn, 1937; Henri Woelfflin: *Renaissance und Baroque* (1888); Benedetto Croce, *Storia della età barocca in Italia* (1929), bastante discutible. Los numerosos estudios de Eugenio d'Ors, Gonzaga de Reynolds, Marcel Brion. Sobre Rubens, la gran obra de L. Hourticq, París, 1924, es excelente.

Por último, sobre el sentido general de todo ese período, es justo recordar a los ya citados artículos de G. Bardy en *l'Année Thélogique*, 1949, IV, y las profundas páginas de L. Gardet *Aux origines de l'Age moderne*, aparecidas en *Le Cheval de Troie*, nn. 7-8, 1948.

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1522	Adriano VI (1522-1523).	Margarita de Navarra (1492-1549) ejerce gran influencia.	Luis Vives (1492-1540).
1523	Clemente VII (1523-1534). Lefèvre d'Etaples y Briçonet: el Grupo de Meaux. — San Ignacio en Manresa.	Gustavo Vasa, rey de Suecia (1523-1560).	Paracelso (1493-1541).
1524	Ecolampadio en Basilea y Bucero en Estrasburgo. Suecia pasa al luteranismo. Creación de los Teatinos.		Correggio (1494-1534). El *Libero Arbitrio*, de Erasmo.
1525	Matrimonio de Lutero. — El Grupo de Meaux se dispersa. San Luis Beltrán en Colombia.	Batalla de Pavía. — Francisco I, prisionero. — Guerra de los Campesinos en Alemania.	El *De Servo Arbitrio*, de Lutero. Rabelais (1495-1553).
1526		Alberto de Brandeburgo seculariza las tierras de la Orden Teutónica. — Batalla de Mohacz, conquista de Hungría por los turcos.	Clemente Marot (1496-1544).
1527		«Saco» de Roma.	Melanchthon (1497-1560).
1528	Fundación de los Capuchinos.		
1529	Los «Protestantes» en Alemania. — Ejecución, en Francia, de Luis de Berquin.	Dieta de Spira.	
1530	Confesión de Augsburgo. — Penetración del protestantismo en Francia.		
1531		Guerra de los cantones suizos, muerte de Zwinglio. — En Alemania, Liga de Smalkalda.	
1532		Paz de Nuremberg entre el Emperador y los príncipes alemanes.	Primer libro de *Gargantúa*. Pizarro y Almagro en el Perú.
1533	Enrique VIII de Inglaterra rompe con Roma. — Calvino se convierte al protestantismo. — Fundación de los Barnabitas. — En la India, creación de la Diócesis de Goa.		
1534	Paulo III (1534-1549). — Asunto de los Pasquines en París. — San Ignacio en Montmartre.	Las «Capitulaciones» aseguran a Francia su puesto en Oriente próximo.	Jacques Cartier en el Canadá. El Primaticio (1504-1570).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1535	El drama de los anabaptistas en Munster. Calvino en Basilea. Dinamarca se hace luterana. Martirio de Santo Tomás Moro.		*Lugares Comunes,* de Melanchton.
1536	Calvino publica la *Institución Cristiana* en latín. – Primera estancia de Calvino en Ginebra.	Nueva guerra de Carlos V y Francisco I. Este se alía a los turcos.	
1537	San Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús.	Iván IV el Terrible «zar» de Rusia (1537-1584).	
1538	Calvino prepara en Estrasburgo la traducción francesa de la *Institución Cristiana,* publicada en 1541.	Tregua de Niza entre Francisco I y Carlos V.	
1540	Fundación de los Somascos y de los Hermanos de San Juan de Dios. – Paulo III autoriza la Compañía de Jesús. – San Francisco Javier sale para su misión (1506-1552).		J. Goujon (1510?-1568). P. Lescot (1510-1576). B. Palissy (1510-1590). Goudimel (1510-1572).
1541	Calvino en Ginebra.	Fracaso de Carlos V ante Argelia. – Interim de Ratisbona entre Carlos V y los príncipes.	
1542	Creación de la Inquisición romana.		
1544		Paz de Crepy entre Carlos V y Francisco I.	
1545	Primera sesión del Concilio de Trento (13 de diciembre).		Filiberto Delorme (1515-1570).
1546	Muerte de Lutero (18 febrero). – Matanza de Valdenses en Provenza.	Carlos V, contra los príncipes luteranos alemanes.	
1547		Enrique II, rey de Francia (1547-1549). – Eduardo VI, rey de Inglaterra (1547-1553).	Ambrosio Paré (1517-1590). Palladio (1518-1580).
1549	El primer «Prayer Book». Inglaterra avanza hacia la herejía. – Francisco Javier en el Japón.	Comienzo de las «Reducciones» del Paraguay.	
1550	Julio III (1550-1555).		
1551		Edicto de Chateaubriant.	Joachim du Bellay (1522-1560).
1552	Suspensión del Concilio de Trento. – Muerte de San Francisco Javier.		

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1553	En Ginebra, Calvino hace condenar a Miguel Servet. *Conversión* de Santa Teresa.	María Tudor, reina de Inglaterra. (1553-1558).	
1555	Marcelo II (en abril). Paulo IV (1555-1559). Fracaso de la restauración católica de María Tudor.	Paz de Augsburgo en Alemania.	Ronsard (1524-1585). Breughel el Viejo (1525-1569).
1556	Muerte de San Ignacio.		Obras maestras de Palestrina (1526-1594).
		Carlos V se retira a Yuste. Felipe II, rey de España (1556-1598). Fernando en Austria (después, emperador).	
1557	El calvinismo triunfa en Hungría.	Derrota francesa de San Quintín.	Veronés (1528-1588).
1558	El Indice.	Muerte de Carlos V. Isabel, reina de Inglaterra (1558-1603). Tratado de Cateau-Cambresis.	Paulo IV hace cubrir los desnudos de los frescos de Miguel Angel.
1559	Pío IV (1559-1565). En Francia, medidas rigurosas contra los protestantes (que se reúnen en su primer sínodo). John Knox en Escocia.	Francisco II, rey de Francia (1559-1560).	
1560	Agrúpase el Oratorio, en torno a San Felipe Neri.	Conjuración protestante de Amboise. Carlos IX, rey de Francia (1560-1574). Regencia de Catalina de Médicis.	La Boétie (1530-1563).
1561	Fracaso del coloquio de Poissy.	La refriega de Vassy, desata las guerras de religión en Francia.	
1562	Guy de Bray introduce el calvinismo en Países Bajos. Nueva reunión del Concilio de Trento. — Santa Teresa (1515-1582) funda el primer Carmelo reformado.		
1563	Clausura del Concilio de Trento (*4 de diciembre*).	En Inglaterra, el *Bill* de los 39 *artículos*.	Montaigne (1533-1592).
1564	Muerte de Calvino (27 de mayo).		Muerte de Miguel Angel.
1566	San Pío V (1566-1572). Publicación del Catecismo del Concilio de Trento.	Revuelta de los Países Bajos.	Molina (1536-1600).

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1568	San Carlos Borromeo (1538-1584). San Juan de la Cruz. (1542-1591) funda los Carmelitas descalzos. Desarrollo del catolicismo en el Japón.		Vignola (1507-1573) construye la iglesia del Gesú en Roma.
1570			Tratado de Molanus sobre el Arte sagrado. Baronio (1538-1607).
1571		Victoria cristiana de Lepanto.	
1572	Gregorio XIII (1572-1585).	Matanza de San Bartolomé, muerte de Coligny (1517-1572).	Calendario Gregoriano.
1573	A partir de esta fecha, apertura de numerosas Nunciaturas.		
1574		Enrique III, rey de Francia (1574-1589).	
	San Pedro Canisio en Alemania (1521-1597).		
1576		Rodolfo II, emperador (1576-1611). Enrique Bathory (1576-1586), restaurador del catolicismo en Polonia.	Muerte de Tiziano. Cervantes (1547-1616).
	San Roberto Belarmino (1542-1621).		
1579			El Greco (1547-1614).
1580	San Camilo de Lelis (1550-1614).	Portugal anexionado a España (hasta 1641).	Suárez (1548-1617). Los *Ensayos*, de Montaigne.
1581	El P. Mateo Ricci (1552-1610) en China. — Martirio del Bto. Campion en Inglaterra.	Independencia de las Provincias Unidas (Guillermo de Orange, 1537-1584).	Agrippa d'Aubigné (1552-1630).
1585	Sixto V (1585-1590).		*Subida al Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz.
1586	Organización del Sacro Colegio (70 cardenales). San José de Calasanz (1556-1648).		
1587	Creación de las *Congregaciones romanas*.	Muerte de María Estuardo.	
1588	Erección del Patriarcado de Moscú.	Fracaso de la Armada Invencible. — Asesinato del duque de Guisa (1550-1588).	
1589		Asesinato de Enrique III. — Enrique IV (1589-1610). Batalla de Arques.	Bacon (1559-1626).

Fechas	Historia de la Iglesia	Acontecimientos políticos y sociales	Artes, letras y ciencias
1590	Urbano VII (en septiembre). — Gregorio XIV (1590-1591).	Batalla de Ivry.	Los Carrazzi (Luis, 1555-1619; Austín, 1557-1602; Aníbal, 1560-1609).
1591	Inocencio IX (octubre-diciembre).		Caravaggio (1560-1609). Góngora (1561-1627).
1592	Clemente VIII (1591-1605). Biblia Sixto-Clementina.		Muerte de Montaigne (1533-1592).
1593		Abjuración de Enrique IV.	Muerte de Tintoreto. Shakespeare (1564-1616). Galileo (1564-1642).
1594	Misión de San Francisco de Sales en el Chablais.		
1595	Los Rutenos vuelven a la Iglesia católica.		
1596	Persecución en el Japón.		Nacimiento de Bernini.
1598	Edicto de Nantes.	Tratado de Vervins, que permite a Francia una obra colonial. — Felipe III, rey de España (1598-1621).	Mariana (1569-1629). Nacimiento de Velázquez.
		SIGLO XVII	
	Misión de los carmelitas en Persia. Marcos Lescarbot en Acadia.	Ejecución de Giordano Bruno.	
1603	Samuel de Champlain (1567-1635) en el Canadá.	Jacobo I de Inglaterra (1603-1625).	
1604	El P. Nobili en la India (1577-1656).		
1605	León XI (en abril). Paulo V (1605-1621). — El «Cisma» de Venecia. — El Padre de Bérulle (1575-1629). — San Pedro Fourier (1575-1640).		Le Guide (1575-1642). Publirarión de la Astrée. Rubens (1577-1640).
1607	Muerte de Santa Rosa de Lima (1587-1607). San Francisco Solano en la Argentina.		Harvey (1578-1658). La circulación de la sangre.

Fechas	*Historia de la Iglesia*	*Acontecimientos políticos y sociales*	*Artes, letras y ciencias*
1609	San Francisco de Sales (1567-1622), obispo coadjutor de Ginebra y Annecy. – Bto. Martín de Porres (1569-1639) en América. – San Pedro Claver (1580-1614). Fundación de la *Visitación* (1610) por Santa Juana Chantal (1572-1641).		
1611		Gustavo Adolfo, rey de Suecia (1611-1632).	
1612		Matías, emperador (1612-1619).	Se concluye la Basílica de San Pedro (Consagrada en 1626).
1613	El Oratorio francés.	Advenimiento del zar Miguel Romanov.	*Historia de los fenómenos solares*, de Galileo.
1614	El catolicismo, desterrado del Japón.		Franz Hals (1584-1666). Primer proceso de Galileo.
1615	Primeros Recoletos en el Canadá.		
1617	Sevilla instaura la fiesta de la Inmaculada Concepción.		
1618	Los benedictinos de San Mauro.		Ribera (1588-1656).
		Comienzo de la Guerra de Treinta Años. Sublevación de los checos contra el emperador Matías.	
1619		Fernando II, emperador (1619-1635).	
1620		Los puritanos de la *May Flower* en América. – Batalla de la Montaña Blanca en Bohemia.	Simón Vouet (1590-1649).
1621	Gregorio XV (1621-1623).	Felipe IV de España.	
1622	Fundación de la Congregación de «Propaganda Fide». – Cuádruple canonización de San Ignacio de Loyola, San Felipe Neri, Santa Teresa de Avila y San Francisco Javier.		

INDICE ONOMASTICO

INDICE